Conferințele de vară de la Telciu

Ediția I-a, Telciu, 20-21 iulie 2012

Volum apărut cu sprijinul
Primăriei și Consiliului Local
al comunei Telciu, județul Bistrița-Năsăud

Editura EIKON
Cluj-Napoca, str. Bucureşti nr. 3A
Redacţia: tel 0364-117252; 0728-084801; 0728-084802
e-mail: edituraeikon@yahoo.com
Difuzare: tel/fax 0364-117246; 0728-084803
e-mail: eikondifuzare@yahoo.com
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de
Consiliul Național al Cercetării Științifice din România (CNCS)

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a României

ISBN 978-973-757-857-0

Coperta: Crizantema IOV

Editori: Valentin AJDER
Vasile George DÂNCU

Tehnoredactare: Ioachim GHERMAN

Conferințele de vară de la Telciu

Ediția I, Telciu, 20-21 iulie 2012

Incluși și excluși. Problema identitară în epocile modernă și contemporană

Editor: Valer Simion Cosma

EIKON
Cluj-Napoca, 2013

CUPRINS

Prefață

Iată un titlu cu siguranță curajos, care intrigă și provoacă printr-o problematică istoriografică care, dacă a fost mereu prezentă în dezbaterile istoriografice contemporane, este departe de a aduce consensul în tabăra istoricilor. Dimpotrivă, problematica identitară a provocat vii dispute și chiar polemici, și nu este deloc previzibil momentul când exegeții vor cădea de acord și problema va fi considerată clasată.

Este cu atât mai de salutat curajul unei tinere echipe de cercetători care au asumat fără inhibiții această problematică sensibilă, într-un simpozion organizat într-un loc și el deloc convențional. Este vorba de prima ediție a *Conferințelor de vară de la Telciu*, comună în județul Bistrița-Năsăud, situată într-un peisaj mirific, pe valea Sălăuței, care a avut loc în 22-23 iulie 2012. Faptul în sine trebuie și el salutat, ca și disponibilitatea autorităților administrației locale, primăria și consiliul local, care s-au dovedit sensibile la problematici și dezbateri culturale și istoriografice novatoare. Comunicările prezentate au dat loc, timp de două zile, la dezbateri și schimburi de idei, care acum se materializează într-un volum, care sperăm, va deschide o serie. Un argument în plus spre a susține că inițiativele salutare nu se mai desfășoară doar în marile centre academice, ci dimpotrivă, cultura se descentrează, iar lucrurile interesante se pot întâmpla oriunde, fără a fi însă expediate în folclorisme ieftine și improvizații pasagere.

Problema constituirii și deconstruirii identității moderne sub forma sa cea mai consistentă și mai evidentă, cea națională, a suscitat și cu siguranță va mai suscita dezbateri și cercetări, care de care mai laborioase și mai complexe.

Identitatea națională, reprezintă doar una – e adevărat cea mai puternică și mai coagulantă a unei comunități – dar nu singura. Dimensiunea etnico-lingvistică a constituit de timpuriu un marker al identității, în toate epocile premoderne, dar modernitatea a făcut din ea una dintre formele identitare de cea mai mare consistență și trăinicie. În zorile modernității, etnicul suferă o alchimie complexă, care-l transformă în național, comunitățile etnice devin națiuni, structuri cu o puternică forță de atragere și coagulare, ce se constituie apoi în state naționale, ca forme dezirabile ale organizării traiului în comun.

Națiunea modernă oferă indivizilor un loc securizant într-o comunitate cu care aceștia împărtășesc idealuri comune, solidaritate, interese, etc., pe scurt, o viziune asupra lumii comună, proprie națiunii respective.

În ciuda tendințelor sale coagulante, integratoare, națiunile moderne cuprind în sânul lor comunități și colectivități diverse, nu întotdeauna dispuse

să se dizolve în marea națiune protectoare și uneori dominatoare. Într-o primă etapă, rezistența acestora la integrare a fost rezolvată cu forța, dar pe măsura progresului democrației, grupurile marginale au fost tratate cu mai multă atenție, integrarea lor nemaiînsemnând dizolvare sau dispariție, ci dimpotrivă conservare și emancipare, ele constituind o adevărată bogăție culturală demnă de prețuit.

Oricum, raporturile dintre majorități și minorități în cadrul statelor moderne au început a fi reglate prin instrumente juridice, menite să asigure existența unora și a altora deopotrivă. Pe măsură ce progresele democrației avansează, drepturile inalienabile și imprescriptibile ale individului, devenit din supus cetățean, se extind și asupra grupurilor minoritare și a celor marginale. Nu-i mai puțin adevărat că acestea continuă să provoace un sentiment de insecuritate, uneori ele putând amenința însăși existența și coerența grupului majoritar. La fel cum aceste grupuri sau uneori grupuscule reclamă, uneori pe tonuri ridicate și cu intensități accentuate, libertăți și privilegii considerate exagerate de către majoritari.

Cuprinsul volumului este unul deosebit de incitant, și desenează un arhipelag complex al raporturilor uneori complicate și dificile dintre incluziune și excluziune, depunând mărturiile despre problematici aflate în lucru, ca problematici șantier, cele mai multe dintre acestea reprezentând în fapt, temele unor teze de doctorat sau ale altor proiecte postdoctorale. Care sunt reperele identității naționale, cum s-a declinat identitatea națională în epoca modernă prin muzică și creații muzicale culte sau populare, rolul sărbătorilor în coagularea și afirmarea identității naționale, identitatea națională în timpul marelui război, condiția scriitorului minoritar în România interbelică, alterități confesionale și mai ales ideologice, identitatea rezistenței anticomuniste între bandiți și partizani, islamul politic ca o construcție culturală, etc.

O problematică doar aparent diversă, deoarece în realitate, constatăm perspective metodologice novatoare, adecvate, care mărturisesc curaj și competențe științifice asumate, ce recomandă cercetători mature și cercetări care se vor constitui cu siguranță în referințe obligatorii la dosarul încă deschis al identităților moderne și contemporane.

Cluj-Napoca, 18 iunie 2013

Toader Nicoară

Reperele identității naționale

Simona Nicoară, Toader Nicoară
Universitatea Babeș-Bolyai

Două entităţi organice au nevoie de identitate: individul care refuză faptul de a fi redus la starea de pion numerotat, naţiunea care refuză să fie tratată ca o turmă sau ca masă amorfă.

G. Delannoi, Sociologie de la nation.

În societăţile tradiţionale conştiinţa identitară s-a tradus prin ataşamentul faţă de locul naşterii, de obiceiurile locale, de sărbătorile proprii, exprimându-se printr-o izolare faţă de ansamblul care le înconjura şi cu care intra deseori în stări conflictuale, rivalităţi şi violenţe, mai intens în cazul diferenţelor culturale şi rasiale! Chestiunea condiţiilor care au stat la baza formării identităţilor naţionale, mai ales în secolul al XIX-lea a stârnit numeroase controverse. În Anglia, Disraeli (The Spirit of Wigghism,1836) era de părere că naţiunile s-au născut „în mod gradat, sub influenţe diverse, cele ale organizării lor originale, ale climatului, ale solului, religiei, evenimentelor, accidentelor şi incidentelor extraordinare ale istoriei lor şi al caracterului particular al cetăţenilor lor iluştri”.[1] După o jumătate de veac, în Franţa Renan (Que est-ce qu-une nation?, 1882) punea în evidenţă diverse elemente de coeziune naţională: rasa, limba, afinitatea religioasă, geografia, interesele economice, necesităţile militare, dar arăta că acestea nu sunt suficiente pentru a crea o naţiune, pentru că fundamentul acesteia este intelectual şi afectiv: „o naţiune este un suflet, un principiu spiritual…este rezultatul unui lung trecut de eforturi, de sacrificii şi de devotamente; a avea glorie comună în trecut şi o voinţă comună în prezent, a face mari lucruri împreună, iată condiţiile esenţiale pentru a fi un popor”.[2]

Descrierile naţiunii au conţinuturi diferite; un teritoriu, o etnie, o limbă, o religie, o tradiţie etc. În ceea ce-i priveşte pe români, M. Eminescu scria într-un articol, *O conştiinţă de sine unitară*: poate nici un popor care *numără douăsprezece milioane nu are părţile sale atât de puţin diferite ca cel român. Limba.. nu cunoaşte dialecte, religia a rămas, cu toată sciziunea formală a bisericii, aceeaşi în sinea ei.*[3]

---

[1] P.-C. Timbal, Nation, p. 6.

[2] Ibidem. Astrid von Busekist, Nation et nationalisms, XIX-e-XX-*e siècle*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 5.

[3] M. Eminescu, *Publicistică,* p. 531.

Apartenenţa naţională

Dincolo de componentele ei obiective, nici o naţiune nu poate fiinţa fără ca membrii săi să aibă conştiinţa apartenenţei comune. *Noi, fii naţiunii de pretutindeni, suntem de aceeaşi obârşie, de aceeaşi fire, cu o singură limbă şi cultură şi suntem încălziţi de aceleaşi tradiţii sfinte şi de aceleaşi aspiraţii măreţe.* [4] Apartenenţa naţională este foarte puternic imprimată în individ, ea îl limitează şi îl condiţionează, îl fasonează într-o cultură căreia el nu-i scapă, dar această tutelă este în acelaşi timp o *protecţie*. Nevoia de apartenenţă este indefectibilă pentru membrii naţiunii![5] Apartenenţa naţională are nevoie de o pluralitate de naţiuni pentru a se afirma, pentru că ea presupune o diferenţiere conştientă faţă de alterităţi naţionale.

Conştiinţa de sine şi pentru sine (apartenenţa-concept herderian) este totodată necesară pentru naţiune, dar şi pentru o altă conştiinţă de sine naţională (recunoaşterea-concept hegelian). Această recunoaştere, de două – sau mai multe conştiinţe naţionale, mai întâi opuse, este o recunoaştere reciprocă, simultană. Apartenenţa naţională presupune însă şi o recunoaştere reciprocă a acelor care aparţin aceleiaşi naţiuni. Cu alte cuvinte, *naţiunile fac* omul; naţiunile sunt artefactele convingerilor, devotamentelor şi solidarităţilor colective. [6] A fi recunoscut este o temă tipică a modernităţii.[7]

Particularismul naţiunii are conţinuturi, cu o dinamică şi o prioritate specială, precum frontierele geografice, trecutul comun, comunitatea de teritoriu, de limbă şi religie. Renan, de pildă a arătat insuficienţa rasei, a limbii, a religiei în definirea naţiunii, deoarece nu există rasă pură: cele mai *nobile ţări, Anglia, Franţa, Italia, sunt acelea unde sângele este amestecat.* Limba invit*ă, nu forţează,* oamenii a se reuni. Religia nu este un criteriu categoric, de vreme ce a fi francez, englez, german etc. nu înseamnă că nu poţi fi catolic, protestant, musulman, israelit etc. [8] Realitatea sentimentului naţional provine tocmai dintr-o multiplicitate de dozaje între aceste componente, care nu pot fi înţelese decât printr-un examen al fiecărei situaţii particulare. Fără îndoială această tensiune între caracteristici deosebite la care se adaugă aspiraţiile diferite în interiorul comunităţilor sau între comunităţi, explică cel mai bine acest malaise al lumii moderne!

---

[4] I. Maniu, *Noi privim în înfăptuirea unităţii naţionale un triumf al libertăţii omeneşti*, Discurs rostit la 1 decembrie 1918 la Alba Iulia, în Oratori şi elocinţă românească,p. 114.

[5] Apartenenţa naţională este capabilă să reziste abstracţiilor ideologice. G. Delannoi, op. cit.,p. 134

[6] E. Gellner, *Naţiuni şi naţionalism*, p. 18.

[7] G. Delannoi, op. cit.,p. 166.

[8] D. Schnapper, op. cit., p. 51-52.

Teritoriul şi frontierele, reale şi imaginare

Viaţa popoarelor, a societăţilor locale este legată de spaţiul, chiar de configurarea şi continuitatea în timp a spaţiului în care trăiesc ! Teritoriul este o componentă simbolică a naţiunii, pentru că reprezintă locul de naştere, leagănul originar al naţiunii sau poate deveni pentru unii oameni un „port de acostare," un pământ făgăduit!

Patria din Antichitate era percepută drept pământul părinţilor, sens care s-a păstrat şi în Evul Mediu, când capătă prestigiu şi patria communis, adică lumea creştină. [9] Timpul curge, este instabil, de aceea spaţiul este cel care asigură în mentalitatea colectivă stabilitatea comunităţii! Pentru a se putea defini şi legitima comunităţile îşi păstrează în memoria lor imaginea spaţiului propriu; pentru că fiecare comunitate *decupează* spaţiul într-o manieră proprie, îşi stabileşte liniile, graniţele şi o « consistenţă » aparte; în acest cadru, cu o geometrie deopotrivă reală şi imaginară, – fiind accesibil pentru cei ce se regăsesc fideli în el, dar interzis pentru ceilalţi – se « închid » fapte, evenimente, amintiri, tradiţii comune. «Durata », valoarea spirituală a spaţiului este legată de memoria acestui spaţiu! Evenimente, trăiri, aşteptări colective, toate sunt legate de locuri care există dintotdeauna. Ele generează sentimentul continuităţii şi, legat de acesta, un anumit sentiment protector al securităţii!

Când are o funcţie politică, teritoriul evocă moravuri, temperamente şi esteticul cotidian al poporului. Încă din secolul al XVII-lea în concepţia despre naţiunea helvetică este insinuată marca inconfundabilă pe care muntele o conferă acestei mici naţiuni europene!De altfel, peisajul este un interesant principiu de diferenţiere care poate deveni un simbol semnificativ: peisajul norvegian este fiordul, cel unguresc este pusta etc. Montesquieu a încercat să explice printr-o teorie climatică o anumită relativitate a moravurilor şi a legilor, iar istoricii romantici au considerat că există o influenţă a condiţiilor teritoriale,- mare, imensitate continentală, munte, insulă etc. – şi climatice, asupra sufletului popoarelor şi al naţiunilor.[10] David Hume în Essais a criticat teoria climatică despre caracterele naţionale. Cultura, moravurile, istoria sunt, după părerea sa, cauze mai determinante decât climatul. Caracterul naţional urmează frontierele politice mai mult decât pe cele geografice, remarca D. Hume. Alterarea cea mai sensibilă a acestor caractere naţionale este dată, mai de grabă de timp, decât de spaţiu. Există trăsături care există la un popor pe firul secolelor, dar multe altele se schimbă după epoci. Helvetius a propus

---

[9] P.-C. Timbal, Nation, p. 7.

[10] A. M. Thiesse, op. cit., p. 136-137._59. N. Bocşan, op. cit., p. 25. Plasat pe o poziţie mai filosofică Lucian Blaga, definea sufletul românesc drept *Spaţiul mioritic (matca stilistică a forţelor creatoare)* în armonie cu spaţiul geografic, considerat după părerea sa definitoriu asupra specificului naţional.

prioritatea condiţiilor istorice, rolul educaţiei în conturarea profilului spiritual al popoarelor.[11] Fiecare naţiune are un *spaţiu predestinat,* moştenit de-a lungul istoriei de la părinţii întemeietori, de la vechile organizări politice; el este pus în evidenţă de frontiere naturale, care delimitează, protejează naţiunea, ca nişte ziduri simbolice. *Mările, munţii şi râ*urile sunt limitele cele *mai naturale ale naţiunilor,* spunea Herder. [12]

Naţiunea este o unitate(totalitate) limitată real şi imaginar, un organism închis în sine, impenetrabil altora.[13] O istorie unitară presupune o geografie unitară, iar configuraţia cea mai eficientă este perfecţiunea cercului dintre fluvii! Pentru V. Alecsandri râurile Principatelor, Prutul şi Milcovul unesc nu despart. O pierdere teritorială echivalează cu „sacrificarea pământului strămoşesc."[14] Chiar şi când aceste frontiere naturale nu corespund hărţii politice a momentului nostalgia lor se păstrează în imaginarul naţional. Orice naţiune are „frontiere" incluzând pe fiii ei oriunde s-ar afla, în interior sau în afara graniţelor politice. Teritoriul revendicat de imaginarul naţional apare mult mai extins decât îl arată o hartă politică! Tocmai această nonconcordanţă între frontierele imaginare şi cele reale menţine cvasipermanent o criză de identitate latentă!

Fluiditatea configuraţiilor teritoriale de-a lungul istoriei a alimentat permanente frustrări naţionale, care, impulsionate de îndrăzneala naţionalismului ideologic, au îmbrăcat forme revendicative, revanşarde de care nu sunt străine cele două războaie mondiale. Tentaţia reconstituirii frontierelor mitice a încurajat Marea Germanie, Marea Franţă, Ungaria Mare, iar pentru români România Mare! Teritoriul ideal al României este îmbrăţişat de ape: Dunărea, Nistrul, Tisa, dar acest proiect îl contrazice şi se suprapune pe cele ale naţiunilor vecine care îşi valorizează, la fel de mitic, propriile frontiere naturale. Miturile frontierelor ideale alimentează cu aceeaşi intensitate contramiturile lor fiind conflicte de legitimitate, însoţite de iritare, protest, refuz şi chiar de violenţe.[15]

Etnie, rasă, naţiune

Comunităţile europene sunt un conglomerat de etnicităţi diferenţiate prin istorie, tradiţii, mitologie şi cultură. Dimensiunile etnicităţii sunt un nume

---

[11] Teritoriul, mai ales cel primordial, este crucial pentru Statul-Naţiune, care exercită monopolul administrativ şi militar asupra unui teritoriu. G. Delannoi, op. cit.,p. 58-59; 164.. D. Drăghicescu, op. cit., p. XIV.

[12] Apud L. Boia, Pour une histoire, p. 197 şi 203.

[13] B. Anderson, *L'Imaginaire national*, p. 20. N. Bocşan, op. cit., p. 31.

[14] În 1878 Dimitrie Ghica amintirea într-un discurs că Dobrogea aparţinuse cândva Ţării Româneşti. Atanasie Iordache, *Sub zodia Strousberg,Viaţa politică din România între* 1871-1878, Buc., Ed. Globus, 1991, p. 34-35.

[15] L. Boia, op. cit., p. 198; 206-207.

colectiv; un *mit comun al descendenţei*; o istorie împărtăşită; o cultură distinctă împărtăşită; o asociere cu un teritoriu specific, un sens al solidarităţii. [16] Ideea de unitate politică,- de altfel foarte veche în istoria universală!- derivă, în primul rând, din cea de unitate etnică.[17] Ceea ce constituie o etnie (neam) este o realitate naturală şi etică, dar una care stă la „încheietura metafizicii cu istoria", adică „o unitate de soart*ă, de destin în timp, unitate* pentru care p*ământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credinţă*, virtute, munc*ă, aşezăminte, port, dureri, bucurii şi semen de tră*ire laolalt*ă*, st*ăpâniri şi asupriri, constituiesc semne de recunoaştere, peceţi, temeiuri…ce îngă*duie oamenilor s*ă se înţeleagă şi să* tr*ă*iasc*ă* laolalt*ă."*[18] Această manieră hermeneutică de a vedea poporul oferă o explicaţie a unităţii genetice şi spirituale dintre toate generaţiile aflate în legătură de sânge, limbă, teritoriu, lege, îndeletniciri etc. Unitatea genetic*ă* traduce nevoia de a solidariza toate generaţiile, de la începuturile lor mitice într-o lume coerentă.

Unităţii neamului îi corespunde nu numai o unitate genetică, ci şi „unitatea pământului" –care la români, de pildă, este extinderea ideii de *moşie* – cea care stabileşte legătura cu generaţiile care l-au locuit succesiv în istorie! Spaţiul/locul şi timpul/vremea sunt două repere fundamentale ale mentalităților colective, adică mijloace pentru a putea aşeza, situa un popor în nişte coordonate proprii. Acest orizont spaţio/temporal, inclus în constelaţia viziunii despre lume inspiră integrarea şi implicarea poporului în istorie.[19]

---

[16] Steliu Lambru, *Micronaţiunea şi erupţia identitară în Europa de sud*-est, în In memoriam *Alexandru Duţu. Identităţi colective şi identitate naţională. Percepţii asupra identităţii în lumea medievală şi modernă*, p. 144.

[17] La noi, de pildă, *este semnificativă,* în acest sens, folosirea termenului de dac ca nume generic pentru toţi românii; *pe temeiul aceleiaşi conştiinţe de neam se ajunge acum la transformarea termenilor de (transilvănean –* n.*n.) moldovean şi muntean în român, a celui de neam în naţiune, a celui de Moldova şi Ţara Românească în România*. Vlad Georgescu, Ideile *politice şi iluminismul în Principatele Române, 1750*-1831, Buc., Ed. Academiei RSR, 1972, p. 171.

[18] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei,* Buc., Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1991, p. 15 şi 133. Reflecţiile în jurul acestui orizont mental au mers, de pildă, şi spre această direcţie interesantă: la r*ădăcina concepţiei româneşti despre fiinţă* g*ă*sim acea *supremaţie a virtualului asupra actualului, ideea unui sân purtă*tor al tuturor virtualit*ăţilor,* ideea unei mari mame. *În acest sens gândirea românească* se-*ntâlneşte cu gândurile teologice şi mitice orientale şi se opune celor occidentale,* pozitive *şi antropologice.*

[19] *Purtarea românului… ancorată-n veşnicie* trebuie explicată prin dimensiunea mitică a mentalităţilor istorice româneşti, în timp ce privirea critică sau, din contră, duioasă faţă de acest aspect are conotaţii ideologice! Ancorarea în veşnicie, adică căutarea acestui chip etern al fiinţei etnice, neputinţa de a-l găsi ar putea justifica o anumită stare de resemnare, de neputinţă care acumulate şi relevate atrag acea stare în care „nu mai poţi!"sau starea de „amar", care dă impulsul „trecerii la fapte". Această particularitate au fost folosite în speculaţiile despre fatalismul românesc şi de trezirea/deşteptarea în vremea revoluţiilor a sentimentului de gravitate ale existenţei, care prin glasul celor care propovăduiesc renaşterea, cer intervenţia „acum ori niciodată. Contrar viziunii unei realităţi fatale şi atemporale, paşoptişti par să

Neamului, ca lume imaginară i se atribuie aspecte spirituale comune, anumite *rezonanţe ancestrale.* „Fiinţa” etnică apare cu un profil specific, cu articulaţii mentale şi de gândire aparte! [20] Spiritul(sufletul) etnic trăieşte într-o form*ă* condensat*ă,* fiind supusă influenţelor istorice. Firea poporului apare statornică şi veşnică, de genul *Cum am fost, aşa rămânem* (Mihai Eminescu, Glosă).[21] Această imagine, care se regăseşte în conştiinţa colectivă a fost desemnată de amatorii de tipologii ştiinţifice drept „firea”,”sufletul” specificul unui popor! Astfel sufletul poporului apare ca o dimensiune structurală, o arhitectură spirituală perenă modelată în funcţie de „ispitele”(influenţele) culturale ale istoriei.[22] Dacă constituie sau nu o primejdie formularea unor asemenea „tipare” etice, important rămâne faptul că descoperirea specificităţilor şi prefacerea lor în îndreptar, în normă, în normal a tins să devină prin ideologii o strategie abilă! Ideologiile naţionale pretind că exaltă ceea ce este bun şi caută calea să îndrepte ceea ce este rău în structura psihologică a naţiunii! Portretul spiritual şi moral al popoarelor şi deci a naţiunilor, alimentează concepţia pedagogică a naţiunilor. Existenţa unui sistem de valori politice. religioase, juridice, morale etc., a unor tradiţii comune a întreţinut conştiinţa unui specific etnic şi deci voinţa de a trăi împreună în acelaşi teritoriu.

Sentimentul securizant şi ocrotitor al apartenenţei la un grup etnic a fost prioritar şi a marcat convingerile, sensibilitățile şi idealurile colective. Apartenenţa la o comunitate s-a constituit şi maturizat ca un sentiment complex al identificării cu aceleaşi origini istorice într-un teritoriu, aceeaşi limbă şi aceleaşi tradiţii. Acesta este *conştiinţa de neam* sau etnică. Conceptul de etnic pentru lumea medievală acoperă acea comunitate umană anterioară naţiunii moderne, ai cărei membrii au, sau cred că au, aceeaşi origine, cultură, mentalitate (sensibilitate, voinţă, comportamente, atitudini) şi (concepţii, aspiraţii, idealuri comune). Dar, atitudinile de *solidaritate etnică medievală* erau cu precădere locale. Solidarităţile locale bazate de ierarhie socială şi vasalitate – familia, tribul, clanul, obştea, oraşul provincia erau cele mai puternice pentru că erau cadrele tradiţionale de protecţie şi de speranţă a oamenilor în faţa pericolelor externe, a epidemiilor şi calamităţilor.

---

trezească neamul din „somnul cel de moarte” să-l reintroducă în istorie, care înseamnă devenire, croirea unei soarte! Ibidem, p. 142-145.

[20] Încercările de conturare a unei „dimensiuni româneşti a existenţei”, de a surprinde „prejudecăţile ethosului originar” au venit, încă din veacul XIX, dinspre literaţi şi filosofi, fiind tratate din perspectiva unor sensibilităţi politice săi ideologice în mod diferit. C. Drăghicescu a încercat o Psihologie a poporului roman, C.Rădulescu-Motru a analizat *Românismul,* Vasile Pârvan a reflectat asupra *Gândurilor despre viaţă şi moarte la daco-romanii din Pontul Stâng,* Ovid Densuşianu s-a ocupat de *Viaţa păstorească în poezia populare*, Lucian Blaga de *Spaţiul* mioritic, Ovidiu Papadima de *Viziunea românească* a lumii etc. apud M. Vulcănescu, op cit., p. 90.

[21] Ibidem, p. 101.

[22] Ibidem, p. 97.

Solidarităţile moderne sunt mai diverse, încastrate sau combinate: umanitatea, naţiunea, comunitatea rurală, urbană, familia etc. Naţiunea modernă este o *metamorfoză a solidarităţilor*, un intermediar armonios sau o *poartă deschisă,* care a conciliat cele două forme fundamentale de apartenenţă: pe de-o parte, una locală, legată de naştere şi de devenirea umană şi, pe de altă parte, alta universală, legată de întreaga umanitate. *Între găndirea umaniştilor de* la *sfârşitul secolului al 17-lea şi programul intelectualilor luminaţi de la începutul* secolului al 19-*lea se poate constata o continuitate şi o evoluţie culturală care dezvoltă marile teme ale solidarităţii*.[23]

Naţiunea poate fi o rasă în sens biologic, etnie în sens etnologic, sau în termeni generali sângele comun. Această idee bio-etnică a servit, şi poate servi miturilor naţionaliste.[24] În secolul al XIX-lea cercetarea antropologică a relevant anumite tipologii, care au fost speculate în viziuni ideologice naţionaliste Sub fascinaţia *antropologiei fizice: problematica culturală rămâne secundară, derivată din calităţile fizice care distingeau rasele şi grupurile umane.* [25] Complexele de superioritate rasială au folosit criteriul biologic pentru a justifica inegalitatea *naturală* dintre oameni şi dintre naţiuni. Reflecţiile lui Gobineau, din *Eseu asupra inegalităţii raselor umane* (1853-1855), ridică pretenţia unei superiorităţi a albilor în raport cu alte rase! Romantismul german a supralicitat diferenţele rasiale în favoarea unei superiorităţi germanice. După 1870 rasa a devenit un element constitutiv al naţiunii pentru unele ideologii. Dar, în acelaşi an, la 27 octombrie 1870, Revue des deux mondes scria: ceea ce distinge *naţiunile nu este nici rasa, nici limba. Oamenii simt în inima lor că fac parte din acelaşi popor, că formează o comunitate de idei, de interese, de sentimente, de amintiri şi de speranţe.* Naţionalismele din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea au avut, însă, tendinţa de a privilegia tezele rasiste.[26]

Diferenţa de rasă este mult mai adâncă decât diferenţa culturală, fiind insurmontabilă şi ostilă. Mai mult, ea creează tentaţia ierarhizării umane în rase superioare sau inferioare şi accentuează voinţa de separare şi teama de melanj. În universul ideologiilor naţionale pot prins rădăcini viziuni rasiste, segregaţioniste, dar şi cele care susţin egalitatea în umanitate, care consideră că diferenţele rasiale sunt surmontabile. Asta pentru că, deja la începutul secolului al XIX-lea cercetările mitologice, filologice, istorice au demonstrat filonul comun indo-european al naţiunilor europene. Slavii, germanii, latini şi-au descoperit prin filologia comparată înrudirea, în vreme ce maghiarii, din dorinţa de desprindere de Austria, au rămas fideli filonului hunic şi maghiar de sorginte asiatică. Ataşamentul puternic faţă de rădăcini rasiale explică pentru ce

[23] Al. Duţu, *Histoire de al pensée et des mentalités politiques européennes*, p. 181.
[24] G. Delannoi, op. cit.,p. 81.
[25] L. Boia, *Două secole de mitologie naţională*, p. 63.
[26] Dictionnaire du XIX-*e siècle*, p. 796. L. Boia, op. cit., p. 63.

mişcarea naţională ungurească şi cehă, de pildă, au dezvoltat o voinţă de restaurare, care se situează la antipozii ideii liberale şi democratice constituită în concepţia franceză. Este vorba de un exclusivism arogant faţă de naţiunile „indo-europene”, percepute drept diferite, deci rivale! Orice invocare a diferenţei rasiale atrage o delimitare evidentă a străinului de corpul naţional, chiar dacă acesta trăieşte în spaţiul naţional, stăpâneşte la perfecţie limba naţională şi este dispus să participe la împlinirea culturii naţionale. [27]

Fustel de Coulange a făcut, pe la 1870 o critică serioasă pretenţiilor germane de a impune o definiţie etnică şi rasială a naţiunii, ceea ce ar fi dat o coloratură aparte termenului de naţionalitate! Renan considera că folosirea cuvântului rasă în politică este eronată şi periculoasă. Nici el nu agrea supralicitarea rasei, dar constata că aceste realităţi, rasa, etnia, naţiunea, s-au întrepătruns subtil în istorie şi nu întotdeauna paşnic! Primele războaie naţionale s-au născut într-o parte a Europei unde etniile s-au amestecat mai mult decât în alte părţi ale lumii![28]

Naţiunea este o formă particulară a unităţii politice, de aceea se distinge de grupurile etnice, care nu sunt organizate politic.[29] O etnie este „un grup de apartenenţă,”- oamenii trăiesc apartenenţa la o etnie ca un dat natural – care nu are în mod necesar o expresie politică. Identitatea etnică nu este mai importantă, mai solidă sau mai durabilă decât realitatea şi sentimental naţional. Particularităţile „obiective” prin care se defineşte naţiunea – limba, rasa, religia, definesc şi etnia; sentimental etnic înseamnă tot interiorizare, pasiune, voinţă de a participa la un colectiv fondat pe interese şi sentimente comune. Etniile nu sunt „mai naturale decât naţiunile”![30] Etnia este adesea numită naţiune, sursa confuziei fiind folosirea termenului naţiune înainte de naşterea naţiunii moderne, adică încă din secolul XIII! „Naţiunea” engleză sau cea franceză desemna ansamblul etnic al acestora. [31] Etniile, ca şi naţiunile sunt „construcţii istorice,” grupuri umane care se definesc prin comunitatea istorică şi specificitatea culturală. Coincidenţa dintre unitatea politică şi comunitatea culturală a fost idealul politic al naţiunii.[32]

[27] Dictionnaire du XIX-*e siècle*, p. 795. A.M. Thiesse, *Crearea identităţilor*, p. 128 şi 130.
[28] G. Delannoi, op. cit.,p. 160-161.
[29] D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, p. 32-34.
[30] Ibidem, p. 30 şi 53..
[31] Ibidem, p. 28-29.
[32] Naţiunile sunt curent confundate cu unităţile politice sau Statele. Termenul de naţiuni desemnează în acest caz unităţile politice ale căror suveranitate recunoscut de ordinul internaţional! Asimilarea între naţiune şi unitate politică s-a produs după 1919, când naţiunea democratică este propusă drept modelul universal al organizării politice. O disciplină i numită „studiul relaţiilor internaţionale”, vorbeşte de naţiuni definite ca unităţi politice. Ibidem., p. 32-34;43.

Iată, de ce, naţiunile se pretind m*ă*rturiile unei etnii, conferindu-şi în acest fel rădăcinile originare, omogenitatea culturală specificitatea „rasei”lor, a civilizaţiei, a moralei, toate acestea profilând caracterul naţional! Numai că omogenitatea etnică şi culturală nu sunt suficiente pentru a constitui o naţiune! O altă condiţie necesară a existenţei naţiunii ţine de sensul civic, acela că cetăţenii împărtăşesc ideea că există un domeniu politic independent de interesele particulare. Aşadar, naţiunea se defineşte prin ambiţia sa de a transcende prin cet*ăţenie apartenenţele particulare*, biologice, istorice, economice, sociale, religioase sau culturale, de a defini cetăţeanul ca un individ abstract. Specificitatea ei este că integrează populaţiile plurietnice într-o comunitate de cetăţeni, a căror existenţă legitimă acţionează în interiorul şi exteriorul Statului.[33] Atunci când comunitatea cetăţenilor este eterogenă cultural loialitatea politică faţă de naţiune se combină cu forme variate de ataşament faţă de etniile preexistente, mai mult sau mai puţin recunoscute politic. Etniile nu sunt *esenţe,* ci sunt produse ale unei situaţii politice sau sociale, în sensul larg al termenului! Etniile pot să se divizeze, să se regrupeze, să se reorganizeze, definindu-se în noi „frontiere” sociale. Să amintim etniile africane, create de politica colonizatorului! Sau un exemplu semnificativ este inventarea, de către Tito, în 1968, a „etniei musulmane” din Bosnia-Herţegovina, considerată o „entitate” care împărtăşeşte aceeaşi religie, dotată cu drepturi specifice! Naţionalismele rasiale sau militariste, extrem de intolerante, au condus adesea spre războaie în care s-au practicat exterminările, în urma unei propagande iresponsabile îndreptate spre stimularea imoralităţii de masă.[34]

În viaţa socială şi politică, cu începere din sec. XIX etnia (concept ştiinţific) este denumită prin termenul de popor (termen politic), ceea ce-i acordă, implicit sau explicit, dreptul de a-şi revendica independenţa politică, dreptul de a deveni naţiune-unitate politică. [35] Ca toate unităţile politice” naţiunea se defineşte prin suveranitatea sa, care se exercită în interior, pentru a integra populaţiile (pe care le include) şi în exterior, pentru a se afirma ca subiect istoric într-un ordin mondial, fondat pe existenţa şi relaţiile între naţiuni-unităţi politice. Revendicarea etniilor de a fi recunoscute ca naţiuni, altfel spus de a face să coincidă comunitatea istorico-culturală(sau etnică) cu organizarea politică, precum şi *voinţa de putere* a naţiunilor deja constituite, pentru a se impune faţă de altele, constituie izvorul naţionalismului virulent! Conflictele care se derulează acum în Balcani, de exemplu, „nu sunt conflicte naţionale, ci etnice sau naţionaliste; ele demonstrează slăbiciunea tradiţiei

[33] Ibidem, p. 49.
[34] G. Delannoi, op. cit.,p. 162.
[35] D. Schnapper, op. cit., p. 37.

propriu-zis naţionale a vechii Iugoslavii, care s-a constituit în naţiune în 1919, din etniile sârbă, croată, slovenă, bosniacă, ungurească, albaneză etc.” [36]

Conflictele revitalizează sentimentele care solidarizează oamenii în faţa pericolului comun, îi unesc în comunitatea etnică sau naţională. *Sângele vă*rsat pe *câmpul de luptă uneşte combatanţii!* Astfel, sentimentele naţionale s-au consolidat în Europa rivalităţilor şi al conflictelor. Naţiunile din Europa centrală şi orientală au luat „completă conştiinţă de ele însele.. sub presiunea conflictelor interetnice, întotdeauna neliniştitoare.

Limba naţională

Turnul Babel lingvistic a stat dintotdeauna la baza diversităţii culturale, de aceea tentaţia marilor unificări administrative, din antichitate încoace, a fost însoţită de impunerea unei limbi comune, de regulă cea a dominatorului! Latina medievală avea să unifice Europa catedralelor şi a universităţilor. Nici o limbă nu a dat, precum latina, o unitate atât de solidă şi îndelungată. După secolul XIII în Europa intelectualii au contribuit la crearea comunit*ăţii lingvistice,* de pildă, prin traducerea Bibliei ori prin crearea operelor lor în limba populară.[37] Prin imprimerie şi prin Reformă s-a impulsionat o înflorire a limbilor vernaculare, care au devenit naţionale. Dacă pentru Franţa factorul politic revoluţionar a încurajat formarea naţiunii, popoarele protestante (englezi, germani, etc.) au evoluat spre naţiune prin unificare lingvistică şi culturală, în acest sens a avut un rol fundamental traducerea Bibliei şi circulaţia ei, ceea ce a însemnat alfabetizarea în diferite nivele mentale.

Limba este una dintre elementele cele mai stabile, una dintre rădăcinile mitice pe care s-a fondat oricare ideologie naţională. Când un naţionalism a revendicat o limbă naţională ea a trebuit inventată, de regulă considerând-o continuatoarea fidelă a unei limbi antice! Este cazul latinismului, *scumpă* ereditate a limbii române după opinia lui Timotei Cipariu.[38] Când Grecia a ajuns independentă în 1827 creatorii noii naţiuni au fost tentaţi să impună o limbă „pură,” împrumutată din greaca clasică, eliminându-se toate influenţele turceşti. Grecia modernă era înscrisă, astfel, în prelungirea Antichităţii glorioase. Dar şi în Turcia, un secol mai târziu, are loc, nu numai o reformă a limbii, dar şi a alfabetului: în locul alfabetului arab, în 1928 s-a adoptat scrierea cu caractere latine în dorinţa de creare a unei limbi naţionale simplificate şi europenizate. [39]

---

[36] Ernest Gellner (Nations and nationalism) apreciază că recenta ştiinţă politică anglo-americană tratează naţionalismele în sensul revendicărilor de a crea naţiuni, ci nu ca manifestări ale naţiunilor însăşi. Ibidem, p. 37 şi 46.
[37] Ibidem, p. 43.
[38] Apud *Oratori şi elocinţă românească*, p. 52.
[39] D. Schnapper, op. cit., p. 136-138.

O limbă vie este o bogăţie preţioasă pentru o naţiune, dar sunt state-naţiuni care nu sau format doar în jurul unei limbi. În 1914 în Franţa se vorbeau patrusprezece limbii, deşi unificarea lingvistică fusese instituţionalizată prin legile Republicii a III-a. [40] Limba procură o identitate naţională puternică, dar reperul lingvistic este deschis, suplu, nu exclude diversitatea, ceea ce este întotdeauna vizibil în plan cultural. [41] Limba, ca şi religia, reflecta Renan, invită la reunire, la comuniune, pentru că, în cazul naţiunii, libera adeziune este criteriul rezonabil! Herder susţinea că limba exprimă modul de gândire al unei naţiuni, este însăşi gândirea naţională. Dar, pentru ca limba să asigure agregarea spirituală, administrativă, economică etc. a naţiunii, cea scrisă are prioritate, ea subminând graiurile sau dialectele regionale. Limba naţională se detaşează fără ezitare de arhaismele nefolositoare, dar şi de neologisme de prisos! [42]

Interesul ştiinţific sau literar pentru cultivarea limbii a fost, mai ales în secolul al XIX-lea, o celebrare a ei; *Grammaire française* a lui Charles C. Letellier a inspirat, de pildă, o gramatică românească publicată în 1828 de Heliade Rădulescu, care vedea în naşterea gramaticii o trezire a conştiinţei de sine a naţiunii. Problemele ortografiei limbii române, elaborarea unei gramatici şi a unui dicţionar a revenit elitei lingvistice din Societatea *Academică*, înfiinţată la 1/13 august 1867, devenită Academia Română în 1879.[43] Limbile naţionale, adesea formate prin sinteza unor dialecte şi a unei tradiţii literare, au fost impuse lent de către elite!

Biserica, bastion naţional

Timpurile anterioare modernităţii au fost dominate de viziunea unei lumi date de Dumnezeu, cvasi-imobile, cu o civilizaţie ce se transmitea aproape nealterată de la o generaţie la alta. Această viziune colectivă despre viaţă şi societate a încurajat obedienţa şi tentaţia conservării structurilor sociale consacrate de tradiţie. În mentalitatea tradiţională divinitatea este cea care prestabilea ordinea lumii materiale şi destinul omului, de aceea principala referinţă comunitară era cea religioasă.

Conştiinţa creştină a reprezentat forma mentis care a marcat sensibilitatea şi atitudinile oamenilor, influenţând solidarităţile, atât cele de tip universalist *creştin,* cât şi cele care au fortificat individualitatea *naţiunilor medievale*. Odată cu Reforma protestantă din secolul al XVI-lea legăturile ce legau creştinismul de realităţile „naţionale” nu au fost abolite, ci substanţial transformate prin

---

[40] Ibidem, p. 138.

[41] G. Delannoi, op. cit., p. 61 şi 65; 154.

[42] Steliu Lambru, *Micronaţiunea şi erupţia identitară în Europa de sud*-est, în In memoriam *Alexandru Duţu*, p. 139-140. A.D. Xenopol, Scrieri filosofice, p. 385.

[43]Apud I. Em. Petrescu, *Configuraţii*, p. 119. Mirela-Daniela Târnă, Sprijinirea culturii *româneşti în viziunea Academiei Române. Donaţii şi premii,* în In memoriam Alex*andru Duţu*, p. 187-188.

fărâmiţarea creştinătăţii. Bisericile devin naţionale, pentru că referinţa religioasă reprezintă „mijlocul de afirmare a singularităţii naţionale şi o componentă a identităţii sale particulare în concertul European."[44] Exemplul englez este, din acest punct de vedere, demonstrativ, că în acest caz sentimental naţional s-a născut nu numai în interiorul instituţiei parlamentare, ci *în şi printr*-o Biserică indisolubil monarhică şi naţională. Protestantismul englez, numit anglicanism, caracterizat de un individualism raţionalist, s-a cuplat cu individualismul cetăţeniei şi au stimulat sentimentul singularităţii naţionale engleze.[45]

Contrareforma a avut efecte comparabile, deoarece a încurajat fidelitatea faţă de credinţa tradiţională şi faţă de monarhie, centrul autorităţii temporale. În Vechiul Regim Statul era confesional, deviza monarhiei franceze fiind „o credinţă, o lege, un rege," valabilă şi pentru ceilalţi principi europeni. Această mentalitate a supravieţuit în conştiinţa colectivă prin memorie şi imaginar! Conflictul dintre catolicism şi Revoluţie, – marea revoluţie din 1879 care a instaurat Republica, una şi indivizibilă, a schimbat cursul lumii! Confesiunile diferite erau o sursă de discordie. Nu este nevoie decât de o lege pentru toţi! Democraţia devine sinonimă cu unitatea. Vechea deviză „o credinţă, un rege, o lege" se substituie unităţii naţiunii suverane, unica sursă a legii.[46] Lansarea la sfârşitul veacului al XVIII-lea a libertăţii de conştiinţă, de alegere liberă a credinţei a zdruncinat din temelii aplicarea riguroasă a unităţii de credinţă religioasă. Impunerea ideii de toleranţă a însemnat „disocierea dintre confesiune şi cetăţenie, deschiderea unui capitol nou al istoriei relaţiilor dintre religie şi societate în Europa." [47] Această iniţiativă fondatoare a fost articolul X al *Declaraţiei drepturilor omului şi ale cetăţeanului* (26 august 1789) care a deschis calea secularizării, dar şi a „fracturii conştiinţei naţionale", pentru că referinţa formală la Dumnezeu a devenit un subiect polemic. În secolul al XIX-lea, în ciuda iritării republicanilor, adepţi ai laicităţii, catolicii francezi au revendicat şi obţinut consacrarea naţională solemnă a Sacré Cœur în 1873. [48] Secularizarea a afectat pedagogia naţională, laicizarea învăţământului evacuând orice referinţă religioasă din programele şcolare, s-a modelat profund calendarul naţional, monopolul sărbătorilor având-l sărbătorile naţionale. În Franţa ziua căderii

---

[44] R. Rémond, Religion et Soci*été en Europe*., p. 149. N. Bocşan, I. Lumperdean, I.-A Pop, *Etnie şi confesiune în Transilvania (secolele XIII*-XIX), Fundaţia *Cele Trei Crişuri*, Oradea, 1994, p. 5.

[45] Odată cu Henric VIII biserica anglicană s-a separate de Roma. Regele Angliei a rămas şeful Bisericii, conacrând într-o manieră specifică uniunea între religia organizată şi naţiune. D. Schnapper, op. cit., p.124 .

[46] R. Rémond, op. cit., p.162.

[47] Ibidem, p. 44-45 ;52; 151.

[48] Ibidem,, p.60-61; 78-79.

Bastiliei, 14 iulie a fost considerată mult timp în mediul catolic drept „un lucru provocator”![49]

Doar în Franţa destinul naţional este proclamat disociat de orice referinţa religioasă, o confesiune neputând fi principiu de unitate politică sau criteriu de apartenenţă naţională. Dar, intransigenţa puterii politice faţa de religie nu s-a confundat cu faptul că naţiunea şi religia reprezintă două fapte sociale cu pretenţie universală, care pretind ataşament exclusiv şi transcend durata existenţelor individuale. Timpul vieţii profane este încă de sărbători religioase, care şi-au pierdut, mai mult sau mai puţin semnificaţia originară. Religia ca manifestare privată inspiră încă conduite şi valori comune!

Universalismul propovăduit de Biserica creştină a fost o idee generoasă, dar greu de aplicat şi menţinut în practica politică, pe măsură ce patria şi monarhia sunt socotite sacre, iar, de la o vreme corpus mysticum patriae subsumă corpus mystiticum ecclesiae.[50] De altfel, începând chiar din secolul al XIV-lea în Europa occidentală, sub efectul unei amplificări a valorilor economice şi a unei dezvoltării a cunoaşterii tehnice, s-a conturat progresiv o nouă clasă socială, de origine urbană, care face să prevaleze un mod de gândire în mai mare acord cu interesele sale. Demnitari ai Renaşterii, fie ei politici sau religioşi s-au lăsat contaminaţi de noi principii şi viziuni despre lume şi societate, au adoptat o etică socială machiavelică, ceea ce a lezat prestigiul tradiţional al idealurilor de cavalerie şi de austeritate creştină.[51]

Naţiunea modernă apare ca imaginea unui corp spiritual, de aceea egalitatea sufletelor este asumată ca principiu.[52] **Biserica este forţa morală, sufletul unei naţiuni, dar Naţiunea s-a substitui Bisericii ca societate globală, suficientă ei însăşi, secularizată.**[53] Naţiunile europene, toate creştine, s-au identificat cu catolicismul, ortodoxia şi protestantismul. Problema unităţii, ca unitate de credinţă, de această dată politică, revine prin ideea general admisă că *naţiunile au o vocaţie în exclusivitate religioasă*; fiecare naţiune invocă predestinarea şi protecţia divină, vocaţia mesianică, sentimental religios de apartenenţă la comunitatea naţională, aşa încât între religie şi faptul naţional se instaurează o uniune care preia relaţia vechii alianţe între religie şi dinastie.

---

[49] R. Rémond, op. cit., p. 193.; 196.

[50] N. Bocşan, I. Lumperdean, I.-A. Pop, op. cit., p. 5-6. *Nicolae Iorga scria despre conştiinţa ortodoxă că a fost atât de puternică încât „ a împiedicat producerea unei conştiinţe naţionale osebite, pronunţate.”*

[51]Noua etică se proclamă pe noţiunea de „demnitate umană” şi pe cultul eficacităţii valorilor propovăduite. Se afirmă o morală de promovare materială şi socială ale cărei principii sunt: a avea, a şti, a putea. Cl.-G. Dubois, Les modes de classification des mythes, p.32.

[52] G. Delannoi, op. cit.,p. 95.

[53] *Jărtfă pentru ţară..Iaşi, 1856, apud,* Al. Jinga, *Alteritate şi identitate naţional-confesională. Discursul unui cleric ortodox din România secolului XIX,* în *In memoriam Alexandru Duţu,* p. 119.

Rivalitatea dintre religie şi naţiune pentru câştigarea adeziunii şi fervorii sentimentelor oamenilor, nu este un aspect neglijabil în analiza modernităţii! Catolicii din spaţiul european, la rândul lor, s-au opus laicizării şi au acuzat de ateizarea societăţii, mai ales, liberalismul, născut din raţionalism! Tendinţa naţionalistă de a idolatriza naţiunea a fost considerată o îndepărtare de spiritul creştin! Naţiunea devenea o religie la rândul său, o religie secularizată. [54] Concurenţa religie-naţiune a *fracturat conştiinţa naţională*, mai ales, în spaţiul catolic european atins de contagiunea revoluţionară din secolul al XIX-lea. Antagonismul confesional s-a manifestat în spaţiul germanic, unitatea naţională s-a realizat la iniţiativa şi în jurul Prusiei protestante, prin excluderea Austriei catolice şi absorbţia unor mici provincii catolice într-un Reich dominat de Reformă. Conflictul dintre patriotism şi catolicism a avut o culoare aparte în Italia, căci la 1848, de pildă, aspiraţiile pentru unitate naţională au fost făcute fără accepţiunea Bisericii catolice. Noua Italie s-a construit fără catolici ! Intransigenţa papalităţii a perpetuat conflictul dintre sentimentul patriotic şi fidelitatea faţă de Biserică până în 1915, iar integrarea catolicilor în naţiune a fost anunţată abia în 1919![55]

Pentru naţiunile europene aflate sub dominaţie străină necreştină religia naţională a menţinut şi, favorizat conştiinţa singularităţii naţionale**. Biserica a devenit o *arcă* sau o *ancoră sfântă* a patriei, păstrătoare a sufletului naţional.[56] Cultura sufletească a poporului până la mijlocul secolului al XIX, în lipsa şcolilor, a fost hrănită de instrucţia oferită de ceaslov, cazanie, scrieri cu fond religios, dar şi superstiţios. Întreaga pedagogie bisericească ortodoxă încuraja „izbăvirea sufletului” creştinilor, fiind mai puţin preocupată de viaţa practică a oamenilor. [57] Ca urmare a prestigiului aparte pe care al-a avut în mentalitatea colectivă Biserica naţională a reprezentat practic locul unic sociabilităţii colective în lipsa unor cadre politice, aşa cum în lipsa unor notabili instruiţi, care să fie purtători de cuvânt ai naţiunii, clericii au fost singura elită cultivată.[58] Este cazul Transilvaniei până la revoluţia de la 1848!** Factorul religios n-a fost mai puţin determinant în dislocarea Imperiului otoman, precipitată de mişcarea de emancipare – pentru independenţă şi pentru ortodoxie – a popoarelor creştine din Balcani la începutul secolului al XIX-lea: români, sârbi şi bulgari. În Statele naţionale care s-au constituit după prăbuşirea Imperiului otoman Bisericile ortodoxe au devenit autocefale şi naţionale.

---

[54] R. Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX*-e et XX-*e siècles,* 1780-2000, p. 77; 152; 159-163; 221.
[55] Ibidem, p. 161.
[56] S. Nicoară, Mitologiile, p. 155.
[57] C. Rădulescu-Motru, relectând asupra ortodoxiei româneşti, aprecia că acesteia I-a lipsit fermentul care să pregătească sufletul creştinesc pentru o viaţă mai bună, aici pe pământ! Apud D. Drăghicescu, op. cit., p. 292 şi 299.
[58] R. Rémond, op. cit., p. 154.

Biserica ortodoxă a devenit Biserica naţională pentru valoarea vechimii apostolice, pentru că este fixată în deprinderile poporului, cultivă limba naţională, propagă sentimentele religioase şi naţionale. Articolul 21 din prima Constituţie a României moderne fixa religia ortodoxă ca religiunea *dominantă a statului roman.*[59] „Cum este naţiunea aşa este şi Biserica. Cei ce acuză biserica din trecut acuză naţiunea, cei ce laudă biserica, laudă naţiunea. Aşa de strâns este în ortodoxie legată biserica cu naţiunea. [60]

Consistenţa socială a ortodoxiei este mai degrabă de ordin juridic, ea implică cu exigenţă conformitatea credincioşilor la dogma propovăduită. Transformată în „lege românească," *formula dogmatică a ortodoxiei s*-a topit *într*-o expre*sie etnică, ce normalizează după propriile criterii existenţa colectivă*. [61] Identificarea românism-ortodoxie se răsfrânge şi în atitudinea faţă de cei de altă religie, consideraţi astfel „necredincioşi" cei cu care „Biserica noastră (ortodoxă – n.n.) nu poate avea cu dânşii nici o comunicaţiune religioasă până ce ei, mai întâi, nu se vor converti (iconomia) la creştinism. Deosebitele elemente de naţionalităţi străine ce se aglomerează în ţara noastră *să se contopească în naţionalitatea română, să devină adevăraţi şi desăvârşiţi fii ai naţiunii române.* Aceasta se va ajungă numai întrucât ei, devenind politiceşte români, se vor face şi bisericeşte creştini români ortodocşi,"scria într-un raport a unui cleric citit la Sfântul Sinod în 1881.[62] Faptul că fidelitatea greco-catolicilor se îndrepta spre o autoritate străină de naţiune, a condus la îndoieli privind patriotismul şi loialismul naţional al acestora. „Noi avem biserica şi religiunea noastră, adusă cu noi în Dacia de la vechea Romă creştină, adevărat apostolică, iar nu papistă ca cea modernă. Roma actuală să-şi întrebuinţeze zelul său de propagandă la naţiunile necreştine" scria un cleric ortodox la 1883. [63] Simbioza românism-ortodoxie s-a răsfrânt şi asupra Transilvaniei unde uniaţii (Greco-catolicii) au fost consideraţi cei *rătăciţi* de turmă, care şi-au păstrat naţionalitatea doar pentru că şi-au păstrat ritul ortodox! Propaganda catolică a fost considerată consecvent ca o tentativă de deznaţionalizare.

În plan religios, reticenţele dintre ortodocşi şi catolici au întreţinut o stare de intoleranţa reciprocă, fiecare considerându-l pe celălalt schismatic, eretic, adversar! Secolul al XVI-lea, secolul unei noi schisme în rândul creştinismului a declanşat seria confruntărilor confesionale, politice şi naţionale.[64] Sentimentul

---

[59] Al. Jinga, op. cit., p. 106-107.
[60] Citat din scrierile lui Ștefan Melchisedec în 1885. Ibidem, p. 103.
[61] D. Barbu, *Bizanţ*, p. 97.
[62] Apud Al. Jinga, op. cit., p. 102.
[63] Ibidem, p. 103.
[64] În Transilvania, de pildă, unde sistemul politic se baza pe deţinerea puterii de către celei trei naţiuni privilegiate – nobilimea maghiară, saşii şi secuii, se corelează cu un sistem religios, al „religiilor recepte". Corelaţia dintre confesiune şi naţiune devine hotărâtoare: luteranii sunt saşi, calvinii sunt maghiari, iar ortodocşii sunt.. români. Ibidem, p. 43.

discriminării religioase a fost generatoare de complexe, de resentimente şi frustrări naţionale, ca de pildă în Transilvania secolului al XVIII-lea unde ortodox *era sinonim cu român*, adică opus termenilor de nobili, protestanţi sau catolici. Pe de altă parte, folosirea antitetică a termenilor christiani-valachi în documente şi în hotărârile dietale ale Transilvaniei sugera nu o separaţie, ci o excludere a ortodocşilor din rândul confesiunilor creştine! Considerând că unirea cu Roma deschide poarta emancipării naţiunii române, adepţii greco-catolicismului nu au încurajat o nouă identitate naţională decât cea românească. În ciuda confruntărilor şi ezitărilor cele două biserici româneşti s-*au pus în slujba idealului* naţional, impulsionate de intelectualitatea laică ca considera prioritare conservarea naţionalităţii, consolidarea unităţii morale şi culturale a naţiunii.[65]

În răsăritul Europei loialitatea comună faţă de ortodoxie a românilor, grecilor, bulgarilor, sârbilor, ruşilor, albanezilor a fost, deseori, un liant împotriva străinilor. Rezistenţa împotriva turcilor sau pericolul înglobării teritoriale a unor provincii ortodoxe în state catolice au făcut ca biserica să devină simbol al rezistenţei naţionale. Noii monarhi ai Greciei, Bulgariei, României s-au convertit la ortodoxie, ca un gaj al adeziunii lor la noua patrie, dar şi o condiţie pentru a-şi asigura loialitatea populară.[66]

Statul turc de după prăbuşirea imperiului a cunoscut o uriaşă turnură prin laicizare, căci în tradiţia musulmană Statul este Dumnezeu, cel care-şi guvernează poporul; legea este legea musulmană; singur Dumnezeu are drepturi, omul are doar datorii. Laicizarea lansată de Kemal în Turcia în anii 1920-1930, nu a însemnat, însă faptul identitatea turcă nu recuperează legătura cu religia musulmană! Conservarea enclavelor de religie musulmană în Balcani a fost o sursă permanentă de conflicte şi violenţe, de refuz de a trăi în aceeaşi entitate politică a populaţiilor de religie diferită. Intoleranţa reciprocă a dus la separarea sârbilor ortodocşi de croaţii catolici şi a musulmanilor de ambele comunităţi religioase.[67] În fosta Iugoslavie segregaţia pe criteriul religios a constituit o demonstraţie vie!

---

[65] Prozelitismul catolic a generat reticenţe serioase când era vorba de schimbarea credinţei. Biserica unită însemna pentru adepţii ei păstrarea ritului, sărbătorilor calendarului, obiceiurilor ortodoxe şi obţinerea unor importante avantaje laice, adică oficializare, foloase culturale etc. Ca urm*are aceasta schimbare care genera o biserică nouă…îi individualiza pe români în spaţiul* Transilvaniei, dar *deosebirea care se prefigura între români pe linie confesională* nu diversifica opţiunile şi speranţele legate de unitatea naţională! Unirea cu biserica Romei este *văzută…dintr-o perspectivă mai largă, cea a romanităţii… – o reîntoarcere la „*comunitatea *romană străbună” – în timp ce ortodoxia (*reprezenta – n.n.) *„legea românească sau* continuitatea *neîntreruptă a poporului român în spaţiul său, în comparaţie cu alte etnii, alte* confesiuni. Ibidem, p. 50- 60; 79; 187.

[66] R. Rémond, op. cit., p. 77. N. Bocşan, I. Lumperdean, I-A Pop, op. cit., p. 7.

[67] R. Rémond, op. cit., p. 156. D. Schnapper, op. cit., p. 139;142. Construirea unei naţiuni democratice pe pământul islamului presupune o reinterpretare a tradiţiei religioase, chiar laicizare.

Voinţa de a fi împreună

Naţiunea modernă, ca personalitate imaginară, este o valoare socială, în suita de valori sociale, istorice, juridice, etice etc. Ea este *purtătoarea* valorilor sociale, o unitate a voinţelor, o subordonare a tuturor scopurilor parţiale unui scop unic! Naţiunea modernă este imaginea unei *voinţe unice şi ordo*nate, care substituie miriadele de voinţe egoiste şi divergente ale comunităţii sociale. Contopirea voinţelor devine normă, încălcarea acestei norme este o impunitate! Voinţa naţională poate fi considerată causa movens a naţiunii cu sens integrator, dând „un dinamism secret, un sentiment de necesitate irezistibilă" comunităţii naţionale. [68]

Naţiunea *una şi indivizibilă* este voinţa colectivă de a exista ca popor suveran. Ca reper al unităţii şi solidarităţii naţiunea se întemeiază pe aderare voită, pe fidelitate, dar această voinţă se întemeiază şi pe calcule, interese, pe teama de a nu rămâne sau de a nu fi în afara zidurilor. Abatele Sieyès considera la 1789 naţiunea drept un ansamblu de oameni liberi, care-şi decid soarta, care duc o viaţă comună, au o lege comună, fiind reprezentaţi de acelaşi legislator. Este adevărat că pentru el naţiunea era doar Starea a Treia, cei care nu au privilegii şi formează un fel de comunitate a egalilor.[69]

În discursul *Ce este o naţiune?* Renan confirma faptul că naţiunea este gândită ca un suflet, un principiu spiritual, o conştiinţă morală. Acest principiu spiritual ar fi tocmai consimţământul naţional reactualizat, *dorinţa de a trăi împreună* alături de membrii aceleiaşi naţiuni, de a păstra *împreună* moştenirea culturală comună. Această agregare umană, voinţa de a trăi în ansamblu nu poate fi concepută fără memoria trecutului, pentru că apare ca *o voinţă mitică de a exista împreună*. Istoria naţională devine o *memorie împărtăşită* a voinţei de a fi împreună.[70] Sufletului naţional i se atribuie o bogată moştenire de amintiri, păstrate de memoria colectivă.

Argumentele unei culturi comune, a unui mod de a trăi, de a simţi, de a acţiona comun au fost cultivate prin presă, literatură, şcoală. Ele sunt luate din „recompunerea trecutului," a evenimentelor care au realizat sau par că au realizat această unitate. Memoria mitică cultivată de ideologia naţională fabulează o istorie reală, care a creat reale solidarităţi, pentru că proiectele de unitate naţională cuprind întotdeauna un sistem de reprezentări istorice care să justifice voinţa de unitate. Teritoriile româneşti, de pildă, au avut o reală istorie comună, dar ideologia şi pedagogia naţională accentuează şi decupează momentele care pot

---

[68] R. Girardet, Mythes et mythologies politiques, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 142. E. Gellner, *Naţiuni şi naţionalism. Noi perspective asupra trecutului*, p. 87-88. *Naţiunea română. Geneză.* Afirmare, Orizont contemporan, p. 13-14.
[69] P. Andrei, Filosofia valorii, p. 235. G. Noriel, *État, nation et imigration*, p. 89.
[70] Ernest Renan, Qu'est-ce qu' une nation ?, Paris, Éd. Mille et une nuits, 1997, p. 34.

demonstra această voinţă de unitate, extrapolând formele de expansiune politică pe formele de solidaritate politică colectivă. Naţiunea apare astfel ca un produs natural al istoriei. *Naţiunea,* Istoria a vrut-o! Discursul naţional paşoptist, cel de la Unirea Principatelor din 1859, cel de la 1918 au în comun această descriere a cadrului comun al istoriei voinţei de a fi împreună a tuturor românilor din toate provinciile româneşti! Vechea Dacie, formarea cvasi-concomitentă a statelor medievale româneşti şi experienţa legendară a „descălecatului," unitatea săvârşită la 1600 de Mihai Viteazul, cronicile slavo-române care amintesc de ţările şi locuitorii lor au fost folosite ca argumente ale continuităţii voinţei de apropiere a românilor, de clădire a unei unităţi căreia i se atribuie caracteristici naţionale! Gheorghe Şincai scria la 1800 *Cronica românilor şi a mai multor neamuri,* o manieră de abordare a trecutului care avea „să se precipite spre formula naţională de istorie." Românii sunt numiţi *fraţi* ai istoriei, pentru a-i include în fiinţa unui singur popor, o iluzie retrospectivă fascinantă a trecutului în care generaţiile trecute ar fi pregătit conştient marile acte de unitate naţională! [71]

Naţiunea, ca realitate nu a apărut ca expresia unei comunităţi sociale întâmplătoare, ci ca o asociere contractuală pe baza unui principiu unificator care s-a perpetuat istoric, dar şi ca o moştenire culturală. Naţiunea este deci simbolul unei identităţi care trebuie să-i unifice pe toţi cei ce se recunosc în ea: în timp ce Rousseau anunţase varianta contractuală, caracteristică filosofiei franceze, Herder susţinea varianta culturală, etnică şi lingvistică, preferată de teoreticienii germani. Cu alte cuvinte, te naşti german, dar alegi să fi francez. Însă, ori prin naştere, ori prin opţiune, trebuie să aparţii unei naţiuni. Naţionalitatea rezidă esenţialmente, nu numai din factorii etnici, lingvistici sau istorici, ci mai ales din sentimentul identitar, cel care o face capabilă să se modeleze în conştiinţe şi să se manifeste în afară.[72] *O naţiune este o conştiinţă naţională(...)conştiinţa a ceea ce eşti şi hotărârea fermă de a fi(...)puterea cea dintâi a unui popor*, spunea I.I.C. Brătianu în 1918. [73]

Un om fără Naţiune este *Omul fără Umbră*, pentru că poate fi ignorat, sfidat şi chiar alungat din „cetate"! Ei sunt consideraţi în mod constant drept un element etnic hibrid, ori sedimente rezultate din amestec etnic, *stârpituri,* ce n-au nici tradiţii, nici patrie, nici naţionalitate, şi care se strecoară printre membrii naţiunii pentru a-i stăpâni: astfel se îngrijora Eminescu când scria că „poporul românesc simte instinctiv că e dominat de oameni care se pretind numai români, fără a fi, şi care n-au milă de el, nici pricepere pentru geniul lui." [74]

---

[71] L. Boia, *Două secole de mitologie naţională*, p. 36
[72] Dictionnaire du XIX-*e siècle,* p. 795.
[73] Apud Şt. Lemny, *Originea şi cristalizarea ideii de patrie*, p. 189.
[74] Vezi M. Eminescu, Distinquendum est, 1881, *Publicistică,* p. 348. E. Gellner, *Naţiuni şi naţionalism*, p. 16-17.

Crearea unei naţiuni este totdeauna legată de rezistenţa, de ostilitatea unei puteri, în faţa căreia naţiunea trebuie să se prezinte de o etonantă vitalitate. Ea trebuie să se bazeze pe sine, să aibă încredere în forţele sale materiale şi morale. Trezirea conştiinţei de sine, aducerea acesteia în prim planul încrederii colective sunt considerate mijloacele de salvare naţională în faţa faptelor nefericite ale istoriei![75] Exaltarea sentimentului naţional este cel mai adesea hrănită de suferinţe şi de sacrificii demonstrate de întreaga evoluţie istorică. Naţiunea este victimă, simte că suferă atavic, este întotdeauna defensivă(deşi, paradoxal ea este imaginea vitalităţii, a unei uriaşe şi seducătoare forţe). Ambiţiile naţionale sunt percepute legitime de pe poziţia susţinătorilor şi răspund unor frustrări acumulate în timp. Crizele de identitate sunt întotdeauna reflexul unor frustrări naţionale provocate de un adversar, frustrări ancorate şi în prezent şi în trecut! Sentimentul de teamă şi insecuritate, agravate şi de provocări reale duc la un conflicte identitare în care fiecare parte se consideră o victimă! Forţă fondatoare a identităţii naţionale, istoria a fost în inima polemicilor identitare, adesea intransigente: ungurii şi românii au avut viziuni diferite şi divergente despre teritoriul Daciei şi despre colonizarea romană. În Transilvania secolului al XIX-lea românii se considerau naţiune, având o vie conştiinţă a teritoriului, ca spaţiu al identităţii şi al solidarităţii, al unei istorii comune. La rândul lor ungurii erau marcaţi de obsesia regatului milenar, de privilegiul de naţiune dominantă. Aceste mentalităţi îşi găseau exprimarea mai ales la nivel elitar, cel care a transformat argumentele identitare în ideologii naţionaliste concurente şi rivale.[76]

Ruşii şi polonezii au avut vreme de secole viziuni opuse în privinţa Lituaniei, reperul istoric disputat fiind secolele X-XIV, dar şi între germani şi danezi ducatul de Alba a fost un subiect disputat îndelung şi contradictoriu. Polemica germano-franceză de la sfârşitul veacului al XIX-lea pentru Alsacia şi Lorena a născut atitudini ireconciliante şi două concepţii diferite despre naţionalitate: una bazată pe dreptul natural, cealaltă pe dreptul istoric. Dar, a stat şi la baza frustrărilor germane care au izbucnit violent în primul război mondial.[77] Devenită unul dintre reperele prioritare ale identităţii colective moderne, naţiunea tinde să fie izvorul unui „fundamentalism" care nu admite nici o critică, fără s-o califice drept erezie sau blasfemie. Lupta pentru salvarea identităţii, sau pentru exacerbarea ei în faţa altor grupuri, dusă în numele naţiunii a atins uneori un paroxism de violenţă şi de ură. Ultimele două secole de naţionalism stau ca sumbră mărturie!

---

[75] B. de Montferrant, op cit., p. 91 D. Drăghicescu, Din psihologia poporului *român*., p. XX. (Studiu introductive).

[76] Cf. E. Hobsbawn, Nations et nationalisme depuis 1780, p. 132. Vezi Bibo Istvan, *Misère des petits Etats de l'Europe de l'est,* Paris, Harmattan, 1986, p. 21 şi 25.

[77] Dictionnaire du XIX-*e siècle,* p. 706.

„Unitate în diversitate”: rolul folclorului muzical în construcția statului modern

Theodor Constantiniu
Academia de Muzică „Gheorghe Dima”

Începând cu secolul al XIX-lea, interesul pentru muzica tradițională crește pe tot cuprinsul Europei și, spre finalul acestui veac, exista deja domeniul muzicologiei comparate (mai târziu denumită etnomuzicologie), destinat studiului folclorului muzical cu metode științifice. În România, descoperirea muzicii, dansului și a literaturii populare ca un act estetic și cultural a fost realizată de către generația de intelectuali de la 1848. Dar primele abordări cu adevărat profesioniste în spațiul românesc ale acestui tip de muzică îi sunt datorate muzicianului maghiar Bela Bartók. La începutul secolului XX, el a fost primul etnomuzicolog care a subliniat diversitatea muzicii folclorice românești, având ca argumente structurile tonale, ritmul sau cadențele finale ale melodiilor tradiționale. În altă ordine de idei, Bartók susține importanța limbii în modelarea structurii tipului de versificație folosit în cântecele tradiționale. Astfel, cele două tipuri de versuri întâlnite în folclorul românesc – cel de șase și cel de opt silabe – reprezintă un puternic argument în favoarea omogenității muzicii folclorice de pe tot cuprinsul țării. După studiile lui Bartók, care au fost întrerupte de izbucnirea Primului Război Mondial, încercările de a studia particularitățile regionale și diferențele structurale dintre diferitele idiomuri muzicale românești au luat sfârșit. Naționalismul specific perioadei interbelice din România a influențat profund felul în care etnomuzicologii români au abordat problema multiplicității stilistice a muzicii tradiționale. Accentul urma să fie pus pentru o bună bucată de timp de-acum în colo pe unitatea și omogenitatea acestei muzici ca o caracteristică importantă ființei naționale, decât pe diversitatea regională sau pe influența muzicii minorităților. Ideologia naționalistă și-a continuat evoluția – cu o scurtă întrerupere – și în perioada comunistă; în această perioadă, expresia „unitate în diversitate” începe să fie folosită pentru a descrie folclorul muzical românesc. Cu un sens contradictoriu, această construcție oximoronică încearcă să reconcilieze specificul unei muzici cu cerințele ideologice, oferind o metaforă în locul unei concluzii științifice.

Investigația noastră pune față în față concepțiile muzicienilor români asupra multiplelor forme de manifestare a folclorului muzical și ideea unității culturale a statului-națiune și are în vedere trei mari perioade: ultima jumătate a

secolului XIX și perioada de până la Unire, interval de timp în care cultura română respiră încă influențele romantismului european; a doua perioadă are în vedere perioada interbelică, în care o problemă majoră a dezbaterilor intelectualilor a reprezentat-o integrarea politică și culturală a noilor provincii unificate; în sfârșit, ultima etapă face referire la perioada comunistă și la noile relații care s-au stabilit între diversitatea folclorului și imperativele politice de unitate cultural-istorică.

1. Perioada romantică: folclorul ca argument al continuității istorice

Interesul pentru folclor în această perioadă are fără îndoială o latură propagandistică: cu ajutorul culturii tradiționale intelectualii români vroiau să demonstreze continuitatea populației românești în Transilvania după retragerea aureliană. Cărturarii acestei epoci vor prelua direcția inițiată de Școala Ardeleană care, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea căutau argumente de ordin istoric, cultural și lingvistic pentru a susține această ipoteză. În afară de acest aspect propagandistic, în care creațiile folclorice erau înzestrate cu o ridicată valoare culturală și estetică, „descoperirea" folclorului a avut de asemeni și o dimensiune materială, aceea de culegere masivă de astfel de materiale[1]. După cum remarcă etnomuzicologul american Philip Bohlman, pentru țările care în secolul al XIX-lea erau angajate în edificarea națională, colecțiile de folclor reprezentau un interes major: „the motivations for these nineteenth century collections, coming from the top down, were decidedly nationalist, even though the contents were supposed to be national"[2].

Intelectuali precum Eftimie Murgu sau Bogdan Petriceicu Hașdeu au fost implicați în polemici referitoare la problema continuității și ambii au adus în sprijinul lor argumente furnizate de cultura românească tradițională: Eftimie Murgu folosește cinci cântece folclorice românești și patru sârbești pentru a demonstra caracterul puternic individualizat a muzicii românești. Prin această argumentație, el dorește portretizarea „gustului artistic național" și a „caracterului național"[3]. Pentru Hașdeu, doina este dovada principala a continuității în polemica sa cu Eduard Robert Rösler („Doina răstoarnă pe Rösler", în „Columna lui Traian", 1882 și „Transilvania", 1883).

Diversitatea culturii românești tradiționale a reprezentat un punct de referință în dezbaterea privind tipul de costum național pe care românii din Transilvania ar trebui să-l poarte. Ideea unui costum național a venit ca un răspuns la o inițiativă similară venită în mediile elitei maghiare și care încerca punerea în valoare a costumelor țărănești în garderobele burgheziei. Însă pentru

[1]Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, Ed. Minerva, București, 1972, p. 505.
[2] Philip V. Bohlman, Music, nationalism and the making of the New Europe, Routledge, 2011, p. 63.
[3] Paul Cornea, op. cit, pp. 506-507.

români, adoptarea unui model unic de costum național s-a dovedit a fi o întreprindere dificilă. Ioan Pușcariu sugera că un astfel de costum ar trebui să îndeplinească două cerințe: în primul rând ar trebui să evidențieze pe cât posibil ceea ce diferențiază costumul românesc de costumele celorlalte nații, iar în al doilea rând ar trebui pus în valoare ceea ce este comun, în plan vestimentar, tuturor românilor. Pentru cea din urmă cerință, autorul citat crede că moștenirea romană este cea care constituie elementul comun tuturor costumelor tradiționale, indiferent de regiune.[4] Un alt intelectual român al vremii, Athanasie Marienescu, este de acord cu ipoteza originii romane a costumelor țărănești și menționează că acest tip de costum a fost conservat în toate regiunile României.[5] Doar că atunci când încearcă să schițeze un tipar unic al acestui costum, aglomerează laolaltă diferite elemente din diferite regiuni. Bineînțeles, eforturile sale nu au convins marea majoritate a opiniei publice, în primul rând datorită eliminării unor caracteristici regionale. În opinia lui Marienescu, costumul ideal se poate construi doar prin „civilizarea" diferitelor modele regionale. Trebuie amintit că metoda „civilizării" era folosită de către acest autor și la editarea colecțiilor sale de folclor literar: dintr-un mare număr de balade, spre exemplu, el alcătuia un prototip care se voia a fi versiunea originală a tuturor variantelor.[6]

O contribuție lucidă și în același timp pro-europeană în problema costumului național a venit din partea preotului Vasile Pop din Satu Mare, care găsește cerințele alcătuirii unui astfel de veșmânt imposibil de îndeplinit datorită diferențelor regionale (și) în materie de vestimentație. Pledoaria sa este pentru costumul obișnuit, care nu este nici săsesc, nici maghiar sau sârbesc, ci este costumul oamenilor civilizați, al europenilor.[7]

Deși problema diversității muzicii tradiționale nu este atinsă decât tangențial în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, folcloriștii români concepeau muzica satelor ca o formă unitară de exprimare artistică. Era înrădăcinată credința conform căreia acest tip de muzică trebuie să reprezinte „spiritul națiunii", sau ceea ce germanii denumeau Volksgeist. Ideea de națiune era asociată unei depline unități, politice și culturale, unitate care trebuia reflectată și de muzica tradițională. În unul dintre eseurile sale referitoare la folcloriștii români din secolul XIX, sociologul Henri Stahl susține că în acea perioadă, convingerea că folclorul este exprimarea directă a spiritului național era larg răspândită. De asemeni, se considera că era de ajuns găsirea unui exemplar reușit al creației populare, pentru ca acesta să poată reprezenta restul producțiilor de

[4] George Em. Marica, *Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din secolul al* XIX-lea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1977, vol. I, p. 251.
[5] Ibidem, p. 249.
[6] Ibidem, p. 256.
[7] Ibidem, p. 259.

același tip. Astfel, „etnicitatea” națiunii este perpetuată nealterată în fiecare din manifestările folclorice.[8]

În toată această perioadă de primat al ideologiilor naționale, etnomuzicologia nu poate fi o disciplină independentă, care să-și desfășoare cercetarea în mod obiectiv, ci mai degrabă un instrument al propagandei naționale, în care conceptul de diversitatea ieșea din discuție. În țările din Estul Europei (cu o contestată legitimitate la acea vreme), abordările romantice ale folclorului scoteau în evidență latura individuală, „ceea ce era specific și ireductibil”.[9] Pentru ideologia națională, cultura tradițională reprezintă doar o „dovadă” pentru modul de gândire al națiunii. Astfel, folclorul românesc ajunge să fie mai degrabă canonizat decât studiat.[10]

2. Perioada interbelică: specificul etnic și național – o „obsesie a intelectualilor”

Preluând expresia lui Victor Neuman, specificul național a fost o „obsesie” pentru elita intelectuală românească în perioada interbelică. Această obsesie își avea rădăcinile în acel tip de *Völkerpsychologie*, dezvoltată în România începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea de către intelectuali precum A. D. Xenopol, Dumitru Drăghicescu, Aurel C. Popovici sau Constantin Rădulescu Motru.[11] Pentru adepții acestui tip de investigație, cultura este care dă sens existenței naționale, iar argumentele acestora fac apel atât la noțiuni de psihologie, istorie cât și, după 1918, la teoriile rasiste existente în Europa în acea vreme. Folclorul avea din nou o miză mare, deoarece, pentru acest tip de intelectuali, fără cultură nu există nici istorie[12], iar singurul tip de manifestare culturală specific românească era reprezentat de cultura tradițională. Inscripția de la intrarea în pavilionul României de la Expoziția Universală de la New York, din anul 1939, este emblematică pentru felul în care era concepută cultura tradițională în acea perioadă: „România are peste 20 de milioane de locuitori, cu toții uniți prin limbă, tradiții și cultură”. Acest motto reprezintă o descriere foarte precisă a ideii de națiune care domina politica și societatea românească și reprezintă răspunsul dat de către naționalismul etnic diversității etnice și regionale.[13]

Primele abordări cu adevărat științifice ale folclorului muzical românesc sunt datorate compozitorului și etnomuzicologului maghiar Béla

---

[8] Henri H. Stahl, Eseuri critice, Ed. Minerva, București, 1983, p. 232.
[9] Paul Cornea, op. cit., p. 499.
[10] Trencsényi, „Conceptualizarea caracterului național în tradiția intelectuală românească”, în Victor Neumann, Armin Heinen, *Istoria României prin concepte*, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 345.
[11] Ibidem, p. 347 și urm.
[12] Ibidem, p. 352.
[13] Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare*, Ed. Humanitas, București, 1998, pp. 11-12.

Bartók. Campaniile sale de cercetare din Transilvania au început în prima decadă a secolului XX și s-au încheiat odată cu izbucnirea Primului Război Mondial, dar influența studiilor sale s-a răspândit în toată etnomuzicologia românească ulterioară. Primul volum în care erau adunate o parte din studiile sale traduse în românește a fost publicat la București sub îngrijirea colegului său Constantin Brăiloiu. Atunci când Bartók descrie dialectele muzicii românești din Transilvania, acesta are ca punct de plecare cântecele vocale (cântecele propriu-zise). Astfel de cântece sunt foarte diferite dacă sunt comparate exemplare din regiuni precum Maramureș (denumit de Bartók dialectul de nord) sau Hunedoara (dialectul de sud); diferențele sunt atât de vizibile încât autorul spune că ar putea fi atribuite la două populații diferite, fără nicio legătură între ele.[14] Mai mult decât atât, dialectul de sud este la rândul său divizat în trei subcategorii. Una dintre cele mai prețioase remarci ale lui Bartók are în vedere *diversitatea orizontală* a folclorului muzical românesc. În Slovacia, o altă regiune cercetată de muzician, repertoriul muzical al satelor număra până la 100-150 de melodii, dar aproape același repertoriu poate fi întâlnit și în regiuni mai îndepărtate (ceea ce el numește *diversitate verticală*). În România, repertoriul muzical al unui sat obișnuit nu depășește 30 sau 40 de melodii, dar următorul sat poate conține alte exemplare muzicale, astfel încât repertoriile diferă de la o zonă la alta.

În toate expunerile sale, Bartók face o prezentare detaliată a scărilor muzicale, a melodiilor, metodelor de versificație, structurilor ritmice sau cadențelor melodice. Însă nu aceeași este situația unor muzicieni români, care încearcă să explice diferențele regionale prin argumente emoționale sau pseudo-istorice. Vorbind despre doină, compozitorul Tiberiu Brediceanu afirmă că aceste melodii reflectă, în zona centrală a Transilvaniei, opresiunea sub care populația românească de aici a fost forțată să trăiască, în timp ce în Transilvania de nord, doina are într-o mai mică măsură acest caracter melancolic specific centrului.[15] În același discurs, susținut la o conferință în București în anul 1927, Brediceanu pare gata să accepte diversitatea folclorului, explicând-o prin diferitele influențe politice și culturale care s-au abătut asupra provinciilor românești și care s-au reflectat într-o multitudine de stiluri muzicale folclorice.[16] În anul următor, la o conferință internațională de la Praga, Brediceanu amintește diversitatea folclorului muzical românesc, pe care o compară cu cea a veșmintelor tradiționale, dar accentuează mai mult unitatea acestuia, asemănătoare cu unitatea lingvistică. Unitatea este cea care

[14] Béla Bartók, „Dialectul muzical al românilor din Hunedoara”, în *Scrieri mărunte despre* muzica p*opulară românească*, ediție îngrijită de Constantin Brăiloiu, București, 1937, p. 6.
[15] Tiberiu Brediceanu, „Motivul muzical în creația populară”, în Tiberiu Brediceanu, Scrieri, Ed. Muzicală, București, 1976, p. 59.
[16] Ibidem, p. 55.

permite ca oricare român să poată simți și înțelege oricare dintre producțiile folclorice ale țării, indiferent de zona de proveniență.[17] Dar, în afara acestei menite să stârnească anumite afecte, analizele muzicologice lipsesc cu desăvârșire, iar în absența acestora nu poate fi făcută nici o comparație sau afirmată vreo concluzie. Acest tip de discurs, cu argumente emoționale sau pseudo-științifice, inserate cu teme ale propagandei naționale (mitul unității sau cel al continuității) se va răspândi în tot secolul XX, servind intereselor regimuri, fie ele democratice sau totalitare.

După 1918, odată cu Marea Unire, statul român nou constituit a trebuit să facă față unei cruciale provocări: coeziunea regiunilor și a populației aferente acestora. Din această perspectivă, mai multe probleme se ridicau: omogenitatea instituțională și legislativă, dezvoltarea unei elite naționale, evitarea tendințelor regionaliste, formarea unei conștiințe naționale în rândul populațiilor ce trăiseră sub administrație străină și un important număr de minorități, dintre care evreii și maghiarii formau elita urbană în Moldova și respectiv Transilvania.[18] Din perspectiva nou formatului stat, identitatea culturală a fost intens discutată. Principalul instrument folosit pentru a obține omogenitatea culturală, capabil să accelereze modernizarea națiunii, a fost sistemul de educație, importante promotoare a ideologiei naționale.[19]

Unul dintre cele mai importante personalități ale cercetării etnografice și folclorice din perioada interbelică a fost Dimitrie Gusti, profesor la Universitatea din București, în jurul căruia s-a format o așa numită școală sociologică. În timp ce Gusti era adeptul unei viziuni etnice de construcție națională din perspectiva statului unitar și centralizat, o parte din discipolii săi au alunecat treptat spre ideologia de extremă dreaptă. Pentru Gusti, societatea rurală românească este echivalentul națiunii române și a statului unitar.[20] O asemenea importanță acordată comunităților rurale este explicată de Victor Neumann prin rolul pe care acestea l-au jucat în formarea identității politice și culturale. Neumann susține că ideile iluministe au avut un relativ ecou în spațiul Central și Est European, dar că aceste direcții îndreptate spre raționalism politic și responsabilitate individuală au fost repede înlocuite de concepțiile romantice care au substituit *naționalul* cu etnicul. În acest cadru, țăranul reprezintă idealul de puritate al națiunii; o asemenea concepție nu poate fi decât foarte îndepărtată de noțiunea de diversitate culturală și socială.[21]

---

[17] Brediceanu, „Istoricul și starea actuală a cercetărilor de muzică populară românească”, în op. cit., p. 63.
[18] Irina Livezeanu, op. cit., p. 30.
[19] Antonio Momoc, Capcanele politice ale sociologiei interbelice, Ed. Curtea Veche, București, 2012, p. 320.
[20] Ibidem, pp. 332-333.
[21] Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 45.

În coordonatele socio-politice trasate mai sus, folclorul muzical, fiind un specimen al culturii tradiționale, trebuia să servească scopurilor politicii naționale precum centralizarea și unitatea culturală. În afară de omohenitate, folclorul trebuia de asemeni să reprezinte continuitatea și originalitatea tradițiilor românești. Muzicologul român George Breazul încearcă să stabilească, cu ajutorul analizelor sale asupra scărilor oligocordice și pentatonice din muzica tradițională, o legătură directă cu sistemele muzicale trace. Deși admite diversitatea regională și subliniază nevoia realizării unui atlas muzical în care să fie delimitate toate dialectele muzicale românești în funcție de regiuni, el respinge concluziile asemănătoare trase de muzicologul german Werner Danckert, care remarca la rândul său, în cartea sa din anul 1939 *Das europäische Volkslied*, puternicele deosebiri dintre varietățile regionale ale muzicii folclorice românești. Breazul vedea în afirmațiile colegului său german o încercare de a impune o falsă concluzie prin care să se afirme lipsa de unitate a folclorului românesc.[22]

Pentru o mai bună înțelegere a opiniilor curente ale muzicienilor din perioada interbelică referitoare la muzică și cultură merită adusă în discuție distincția făcută de Philip Bohlman între muzica națională și muzica naționalistă. Pentru acest autor, muzica națională recuperează istoria pentru națiune, în timp ce muzica naționalistă recuperează națiunea pentru istorie.[23] Definiția muzicii naționale pare potrivită pentru descrierea realităților culturale avute aici în vedere:

> *„*Defined most simply, national music reflects the image of the nation so that those living in the nation recognize themselves in basic but crucial ways. It is music conceived in the image of the nation that is created through efforts to represent something quintessential about the nation. The quintessence of the nation exists prior to its imagination; hence, the task of music is to represent that *preexisting entity through music [...] Natio*nal music therefore, frequently turns to folk music, laying claim to its authenticity.*”*[24]

Ideea unei chintesențe a națiunii este prezentă în discursul majorității muzicienilor români din perioada interbelică. Aceștia erau de părere că muzica ar trebui să reprezinte această chintesență, dar nici unul dintre ei nu a reușit să o denumească precis. Deși filosofi precum Lucian Blaga au transferat

[22] George Breazul, *Pagini din istoria muzicii românești*, vol. V, Ed. Muzicală, București, 1981, pp. 152-154.
[23] Philip V. Bohlman, Music, nationalism and the making of the New Europe, Routledge, 2011, pp. 59-60.
[24] Ibidem, p. 60.

discuția despre autenticitatea culturală din sfera politică în cea filosofică, creând un sistem complex prin care este determinată matricea stilistică din care cultura română ar trebui să evolueze, chintesența națiunii se încăpățâna să rămână imposibil de numit, plutind undeva pe deasupra satelor românești. Muzicieni precum George Breazul încearcă să stabilească direcțiile de dezvoltare ale școlii românești de compoziție pe bazele folclorului muzical, susținând că doar compozițiile inspirate din folclor „consacră istoric ființa muzicală a rasei noastre."[25] În acest scurt citat se întrevede influența, larg răspândită la acea vreme, a filosofiei istoriei propusă de Hegel (Breazul a studiat pentru doi ani la Universitatea din Berlin) și a teoriilor rasiste, la modă în acea epocă. În afară de *ființa națională*, există și o *ființă muzicală,* care ar trebui probabil să reprezinte cea mai puternică și originală caracteristică a muzicii românești, asemănătoare predicatului chintesențial al unei definiții aristotelice.

3. Perioada comunistă: analiza etnomuzicologică conectată cerințelor ideologice

În perioada interbelică, etnomuzicologia românească a beneficiat de lucrările lui Béla Bartók și a altor etnomuzicologi români, cel mai notabil fiind Constantin Brăiloiu. Ambii cercetători au impus noi standarde în ceea ce privește precizia transcrierilor, delimitarea tipologiilor și a genurilor acestei muzici, analiza metrică și intonațională, dar și metode precise de cercetare de teren. Cu ajutorul lor, etnomuzicologia a dobândit o fundamentare științifică care a fost mai departe dezvoltată în perioada comunistă. Dar, după 1947, ideologia politică, fie ea internaționalistă sau național-comunistă, a influențat puternic cercetarea în acest domeniu. Influențele ideologice ce se resimt în articolele și cărțile publicate în această perioadă pot fi de o mai mică sau mai mare amploare, și nu este scopul acestui studiu de a demonstra dacă autorii respectivi aderau cu convingere la ideile politice ale vremii sau erau nevoiți doar să plătească un tribut pentru a-și putea publica materialele.

Acest nou climat politic a permis continuitatea vechilor stereotipuri romantice și interbelice referitoare la cultura tradițională, adăugând chiar unele nuanțe noi. În anii '70 o nouă „modă" culturală, protocronismul, axat pe (re)descoperirea ideilor valoroase și originale din trecutul țării, a dezvoltat o serie de concepte precum geniul național, specificitatea și originalitatea, continuitatea, trecutul glorios, ideea de cultură organică sau pretențiile de universalitate.[26] Acest cadru cultural a permis perpetuarea concepției unității

[25] George Breazu, „Concepțiile dominante în muzica românească de azi", în revista *Gândirea,* an XI, nr. 1, p. 35.
[26]Alexandra Tomiță, *O istorie „glorioasă". Dosarul protocronismului românesc,* Ed. Cartea Românească, 2007, pp. 21-22.

folclorului muzical românesc, bineînțeles, după ce era mai întâi menționată diversitatea sa regională; în timpul regimului comunist, expresia „unitate în diversitate” a căpătat o largă răspândire. Problema diversității nu era complet ignorată, dar de cele mai multe ori, după o simplă menționare a diversității muzicale, urma imediat o subliniere consistentă a unității de care dau dovadă aceleași materiale muzicale. Putem spune chiar că diversitatea folclorică a devenit o problemă pentru interesele politice ale vremii, dacă avem în vedere modul în care această problemă este tratată: de fiecare dată când diversitatea este luată în calcul, unitatea este concluzia la care se ajunge cu necesitate, iar, din tot materialul bibliografic consultat până la această dată, putem spune că nu am întâlnit nici o abordare sistematică care să trateze exclusiv diferențele ce apar între dialectele muzicale românești și care să nu conțină concluzia unității. Deși diversitatea muzicală poate reprezenta dovada unei culturi originale, acest aspect este desconsiderat în favoarea ideii de unitate, prin care regimul comunist încerca să impună o conștiință națională.

Unul dintre cei mai importanți etnomuzicologi români din această perioada, Gh. Ciobanu, se apleacă la rândul său asupra problemei multiplelor forme sub care se înfățișează această muzică. El enumeră o serie de aspecte prin care materialele folclorice ajung să se deosebească, chiar și în interiorul aceleiași zone: forma arhitectonică, cadențele, ornamentele, maniera de interpretare giusto sau rubato, structurile modale sau ritmice. Dar, deasupra tuturor acestor diferențe locale, există aspecte prin care se asigură unitatea folclorului românesc și anume organizarea melodică și ritmică. Acest lucru se datorează, în viziunea lui Gh. Ciobanu, sistemului de versificație folosit în muzica vocală și a cărui reguli, bazate pe metrica specifică limbii române, se aplică în același mod pe tot cuprinsul țării.[27] Acest argument lingvistic este doar parțial adevărat, aplicându-se doar muzicii vocale, dar în muzica instrumentală de dans, un alt agent de organizare ritmică este ritmul pașilor de dans, iar în ceea ce privește repertoriul instrumental, diferențele regionale sunt poate cele mai convingătoare.

Obsesia continuității este prezentă, și capătă noi dimensiuni, în perioada comunistă, iar argumentele folosite de Hașdeu în urmă cu o sută de ani își dovedesc încă utilitatea în politica naționalistă a partidului comunist. Din investigația comparată a doinei unii autori ajung la concluzia că acest gen muzical reprezintă „argumentul unității în diversitate” și că este „dovada indubitabilă a unității stilistice, completată fără greș de o pregnantă diversitate.”[28] În același studiu mai aflăm că această marcantă unitate a doinei

---

[27] Gheorghe Ciobanu, în prefața volumului George Breazu, Pagini din istoria muzicii *românești*, vol. V, Ed. Muzicală, București, 1981, p. 28.

[28] Virgil Medean, „Doina, argument al unității spirituale românești”, în *Lucrări de muzicologie*, vol. XIX-XX, Cluj Napoca, 1986, p. 89.

este o dovadă a vechimii sale multi-milenare și, bineînțeles, pentru descendența străveche a românilor.[29] Studiul din care am desprins aceste fragmente nu conține nicio analiză muzicală, dar reprezintă în schimb tipul caracteristic de discurs în care argumentele sunt construite pe baza unor exprimări ostentative, menite să servească ideologiei naționaliste promovată cu înverșunare de către partidul unic.

O situație similară se întâlnește și în scrierile cercetătorilor folclorului literar. Unul dintre aceștia, Ovidiu Bârlea, susține că diversitatea creațiilor folclorice este datorată existenței, în preistorie, a unor nuclee etnice diferite în fiecare regiune.[30] Cea mai variată regiune este Transilvania, iar această concluzie este susținută și de cercetările lingvistice.[31] Dar, după această pledoarie pentru diversitate, autorul susține importanța creațiilor folclorice în crearea unei omogenități naționale, contribuind la lărgirea conștiinței de grup și la celei etnice. Mai mult decât atât, se ajunge la afirmarea ideii unei difuze intuiții a entității naționale, prezentă în rândul populației vreme îndelungată și răspândită pe un areal bine definit.[32] Ca o dovadă a acestei erupții nepremeditate a conștiinței apartinerii unui grup etnic numeros și unitar, autorul menționează prezența acelorași toponime în balade culese din diferite regiuni ale țării. Și pentru a ilustra pe deplin aceste concluzii, Ovidiu Bârlea citează un fragment din Predoslovia la Noul Testament scrisă de Mitropolitul Simeon Ștefan în anul 1648, unde înaltul prelat avertizează cititorul asupra faptului că „aciasta încă vă rugăm să luați aminte că rumânii nu grăiescu în toate țărele într-un chip, încă neci într-o țară toți într-un chip.”[33] Dacă pentru autorul citat acest pasaj reprezintă o dovadă a anticipării unității naționale, în viziunea noastră, acest document de la mijlocul secolului al XVII-lea arată fără putință de tăgadă diversitatea lingvistică și probabil culturală provinciilor românești pre-moderne. Unitatea lingvistică a reprezentat întotdeauna un argument puternic în analizele folcloriștilor, dar se uită adesea a se menționa că această unitate lingvistică a fost obținută, nu fără eforturi, datorită eforturilor instituționale desfășurate cu precădere în secolul al XIX-lea.

Un ultim aspect demn de menționat în cadrul discuției de față este conținutul cursurilor de etnomuzicologie predate în conservatoarele românești în perioada interbelică. În cursul de la București, problema diversității muzicale nu este prea mult luată în considerare: se afirmă faptul că folclorul muzical românesc are un caracter unitar, dar că în evoluția sa verticală și orizontală, o serie de diferențe stilistice au luat naștere. Din perspectiva

---

[29] Ibidem, p. 89.
[30] Ovidiu Bârlea, *Folclor românesc*, vol. II, Ed. Minerva, București, 1983, p. 438.
[31] Ibidem, p. 442.
[32] Ibidem, p. 457.
[33] Ibidem, p. 466.

autorului, o analiză cantitativă ar putea ajuta la delimitarea trăsăturilor esențiale, specific naționale, apoi a celor secundare, cu o răspândire regională și în fine a celor care aparțin unei moșteniri universale.[34] Putem observa așadar că specificul național al muzicii este de cea mai mare importanță, pe când particularitățile regionale sunt de o importanță secundară. Într-unul din paragrafele următoare, aflăm că doina, același mult disputat gen muzical, se presupune a-și avea originile într-un unic stil muzical al antichității, care a evoluat mai apoi în mai multe tipologii după formarea muzicii folclorice românești.[35]

Această idee a unei culturi folclorice omogene în vremurile imemoriale este de asemeni prezentă și în cursul de etnomuzicologie din Cluj-Napoca, doar că de această dată sub o formă mai radicală. Aici, diferențele regionale nu sunt datorate diferitelor căi de evoluție ale acestei muzici sau a diferitelor influențe care s-au reflectat asupra ei, ci reprezintă mai degrabă rezultatul diferitelor stadii de evoluție în care se află folclorul.[36] În ciuda acestor diferențe regionale, continuă autorii, specificul național este cel care realizează o unitate de formă și conținut, ce corespunde unității etno-psihice a poporului român.[37] Această perspectivă, a unei muzici tradiționale care este în mod esențial aceeași, fiind doar în diferite stadii de evoluție în diferite regiuni, este completată de afirmația că folclorul românesc a fost, înainte de contactul cu muzica altor populații și înainte de contactul cu muzica clasică, un limbaj muzical unitar, care mai târziu s-a separat în mai multe idiomuri muzicale regionale.[38] Această nostalgie a paradisului pierdut poate fi întâlnită, în perioada regimului comunist, ca un instrument de propagandă în subiectele referitoare la istoria României. Această nostalgie a fost proiectată cu precădere asupra perioadei antice, cu care regimul încerca să stabilească o legătură directă. Deși etnomuzicologii nu au considerat niciodată necesară verificarea ipotezei unei culturi muzicale unitare, undeva în illo tempore, și care s-a divizat mai apoi în mai multe ramuri, este semnificativ totuși că astfel de idei au fost introduse în cursurile universitare, concepute să pregătească viitorii muzicieni ai României comuniste.

4. Concluzii

Această trecere în revistă a evoluției conceptului de „unitate în diversitate” aplicat folclorului românesc poate fi privită și ca o privire de ansamblu asupra evoluției etnomuzicologiei românești. O bună parte din

---

[34] Emilia Comișel, Folclor muzical, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 53.
[35] Ibidem, p. 269.
[36] Ioan Nicola, Traian Mârza, Ilona Szenik, Curs de folclor muzical, Cluj-Napoca, 1969, p. 33.
[37] Ibidem, p. 173.
[38] Ibidem, p. 169.

discursul proferat în cadrul acestei discipline în cea de-a doua jumătate a secolului XIX este încă prezent o sută de ani mai târziu. Astfel, rolul său propagandistic, care trebuia să demonstreze continuitatea și unitatea culturii tradiționale românești nu încetează pe tot parcursul secolului XX. Mai mult decât atât, folclorul muzical este așteptat să reflecte chintesența „spiritului românesc". Această „inutilă vânare de vânt"[39] (așa cum numește Reinhardt Koselleck căutarea identității germane) o putem regăsi și în secolul XXI în scrierile de etnomuzicologie. Într-o carte apărută în anul 2005 putem observa perpetuarea discuției asupra „specificului național", care este „probabil cel mai important în creația muzicală a oricărei națiuni".[40]

Acest tip de abordări nu vor putea favoriza niciodată o cercetare cu adevărat eficientă a problemei diversității muzicale. Din ce am putut observa din cele de mai sus, etnomuzicologia nu a fost niciodată o disciplină independentă, suferind în mod constant de intruziuni ale propagandei naționaliste. Conotațiile ideologice ale expresiei „unitate în diversitate" sunt evidente, accentul căzând pe primul termen, cel de unitate. Această situație a cercetării folclorice din România este datorată fundamentului etno-naționalist pe care elitele culturale și politice românești au construit statul modern. Pentru Victor Neumann, ideologia etno-naționalistă determină delimitări artificiale între grupurile umane, supraestimări ale limbii și culturii sau rupturi violente.[41] De asemeni, foarte concludentă pentru etnomuzicologia românească din ultimele două secole este opinia lui Lucian Boia conform căreia nu o anumită istorie construiește națiunea, ci dimpotrivă, națiunea este cea care inventează istoria care, în mod aparent, a consacrat națiunea; același proces este valabil și în cadrul limbii: odată ce națiunea este alcătuită, aceasta elaborează un limbaj standard pe care îl impune tuturor membrilor săi.[42] Folclorul muzical nu a putut urma acest proces de standardizare și omogenizare; bogăția care stă în multiplicitatea manifestărilor folclorice este prea evidentă și prea importantă pentru imaginea culturii românești. Dar acestei diversități nu i s-a acordat o așa de mare importanță precum unității, iar problema a fost rezolvată subordonând diversitatea unității. Acest ambient ideologic a făcut imposibilă o analiză coerentă a dialectelor muzicale regionale, a modului lor de evoluție sau a interferențelor cu alte tradiții muzicale.

---

[39] Reinhart Koselleck, *Conceptele şi istoriile lor*, Ed. Art, 2009, p. 242.

[40] Floricica Irena Rădulescu, *Folclorul muzical românesc din perspectivă diacronică și ştiinţifică*, Ed. Europolis, Constanța, 2005, p. 241.

[41] Victor Neumann, *Neam, popor sau națiune?,* Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2003, p. 61.

[42] Lucian Boia, *Două secole de mitologie națională*, apud. Alexandra Tomiță, O istorie *„glorioasă". Dosarul protocronismului românesc*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 2007, p. 108.

Compozitorul român ca intelectual în Transilvania interbelică. Reprezentări ale națiunii prin cultură muzicală

Otilia Constantiniu
Universitatea Babeș-Bolyai

Conceptul de intelectual a fost prima dată asociat cu faimosul proces care a fost mai mult decât un episod de politică internă franceză, cunoscut sub numele de afacerea Dreyfus, în care erau implicate eforturile de a stabili inocența unui ofițer evreu acuzat de spionaj in Franța anilor 1890.[1] Văzând cu câtă înverșunare se apăra o nedreptate, filosoful francez Julien Benda, care a fost contemporan cu evenimentul, a oferit în controversata sa carte La trahison des clercs (1927) înțelesuri semnificative conceptului pe atunci vag numit intelectual. Pentru acesta, intelectualii există într-un fel de spațiu universal, nedelimitați nici de granițe naționale și nici prin identitatea etnică.

Literatul american și muzicianul Edward W. Said susține opinia lui Benda, conform căruia intelectualii – ca figuri publice ce nu pot fi definite sau asociate cu vreun slogan al unei linii de partid ortodoxe ori dogmatice – încearcă să fie „conștiința omenirii”, persoane care mențin sus standardele adevărului și ale dreptății, în ciuda afilierii lor politice și a loialității pentru aceasta, precum și vreunui fundal național.[2] Abandonarea acestei datorii sacre prin deservirea unui interes național și satisfacerea intereselor personale sau profesionale, este, in retorica combativă a lui Benda, o formă de trădare din partea intelectualilor orbiți de pasiuni politice nu doar pentru națiune, cât și pentru rasă și clasă socială.[3]

Despre *intelighenție* a vorbit Raymond Aron treizeci de ani după Benda, considerând intelectualii „clericii secolului al XX-lea”, experți sau „profesioniști ai inteligenței”, înzestrându-i cu trăsături ce apar în conexiune cu emergența unei clase sociale, „categorie socială din ce în ce mai numeroasă, mai liberă, faimoasă și mai aproape de putere”.[4] Pierre Bourdieu confirmă poziția dominantă pe care o ocupă în câmpul puterii atât

[1] Hannah Arendt, The Origins of Totalitarism, A Harvest Book, Harcourt, Inc., pp. 89-120.
[2] Edward W. Said, Representations of the Intellectual, Vintage Books, New-York, 1994, p. 5.
[3] Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, trad. Gabriela Creția, pref. Andrei Pippidi, București, Ed. Humanitas, 2007, pp. 59-160.
[4] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Ed. Calmann-Levy, 1955, p. 215.

intelectualii, cât și artiștii (intelectualul prin opoziție față de literat, iar artistul prin opoziție față de artizan).[5]

În ceea ce privește cine este eligibil pentru a servi o funcție intelectuală, Raymond Aron acceptă că și artiștii, alături de filozofi, „trăiesc în și pentru exercițiul inteligenței”[6], iar pentru E. Said, intelectualul este „autorul unui limbaj care încearcă să vorbească adevărul puterii”, incluzând pe oricine este capabil să reprezinte, să întruchipeze sau să articuleze un mesaj, o părere, o atitudine, o filosofie sau opinie.[7] Benda îl include și pe artist în denunțarea „trădării”, atunci când el se pretinde expresia geniului națiunii sale și când își invită întreg neamul să se admire în opera pe care i-o oferă,[8] iar de această tentație nu au fost feriți nici compozitorii români, cu atât mai justificat în perioada de după unirea din 1918, în timp ce se confruntau cu problemele universalismului și ale specificității recent creatului stat național român. Atâta timp cât compozitorii români ai perioadei interbelice, ca angajați ai statului, au urmat direcția politicii oficiale, iar la rândul lor unii dintre ei au avut cel puțin simpatii pentru anumite partide politice, și atâta timp cât aceștia nu și-au exprimat o voce critică la adresa statului, ci mai degrabă la maniera în care vedeau fiecare direcția culturii naționale, se poate accepta că se încadrează tiparului de intelectual prins în jocul pasiunilor politice, culturale chiar individuale.

Conceptul de intelectual pe care îl voi asocia compozitorului înglobează trăsăturile unui personaj de opinie publică care interacționează cu alte zone de creație (literară, filosofică) și cu reprezentanți ai acestora, un personaj a cărui voce începe să capete contur nu doar în aria lui de specialitate, ci, încurajat în plin proces de construire a culturii naționale, și în dezbaterea publică.

Ideea centrală a acestui studiu tratează mai buna înțelegere a comportamentului social și artistic al compozitorilor români în perioada interbelică, motivațiile și ambițiile lor, precum și idealurile lor artistice în contextul intelectual al epocii. Această condiție (de intelectual) survine în contextul unei vieți publice moderne al cărui personaj reprezentativ este intelectualul sau tânărul intelectual – după cum l-au portretizat Turgenev, Flaubert sau Joyce în romanele sfârșitului de secol XIX, începutului XX – fără însă a servi drept material pentru o monografie sociologică. Cum să răspundă proiecțiilor ideologice ale statului prin registrul muzicii și al aparițiilor în presă, a fost o problemă cu care compozitorii români au avut

---

[5] Pierre Bourdieu, Economia bunurilor simbolice, trad. Mihai Dinu Gheorghiu, București, Ed. Meridiane, 1986, p. 31.
[6] Raymond Aron, Op. cit., p. 216.
[7] Edward W. Said, Op. cit., p. 11.
[8] Julien Benda, Op. cit., p. 74.

de-a face în vremuri de demonstrare a culturii naționale. Abordarea mea în acest caz este una relațională sau contextuală și privește dinamica compozitorilor români din Transilvania, în spațiul cultural al României unite, permițându-ne să înțelegem dialogul cultural între stat și artiștii intelectuali.

Spectru cultural și politic în România interbelică

Între cele două războaie mondiale, România s-a confruntat cu o expansiune a elitei intelectuale, cauzată și de progresul democratic, dezvoltând un spectru politic mai larg. Au fost două decade de vitalitate și creativitate, generația mai tânără având o importantă poziție, experimentând idei noi, de la filosofie la artă și politică, cauzând de altfel, dispute și divizii în partidele politice.[9] Însă, în pofida acestei dinamici, locul ideologiilor în procesul dezvoltării politice a fost redus, funcția acestora fiind gândită pentru a suplini deficitul de identitate națională ce a caracterizat perioada interbelică.[10] Perioada interbelică a fost definită între modernism și etnicitate, valorile etnonaționalismului activate odată cu romantismul secolului al XIX-lea, continuând să existe și în primele decenii ale secolului următor, concurând cu constituționalismul statului și cu cel european.[11] Partidele politice în România interbelică au împărțit un fundament comun, și anume, politica naționalistă, făcându-i pe raționaliști, moderniști sau europeniști să piardă teren în favoarea oponenților care supraevaluau mitul etno-național.[12] Dinamica dintre tradiția națională și modernitate a prezentat diferite tipuri tranzitorii de discurs, cum a fost poporanismul, care punea accentul pe țăran ca personaj central al societății, cultivând democrația și o atitudine critică față de realitatea lumii rurale.[13] Celălalt discurs ideologic folosit în perioada interbelică cultiva o viziune supraistorică, încarnată în comunitate ca și creator al destinului, redând teoria matricei stilistice a lui Blaga – figură centrală a acestei perspective autentic filosofice.[14]

Pentru a consolida teritoriile cucerite după Unirea de la 1918, programul național a vizat dezvoltarea unei elite românești, înlocuindu-le astfel pe cele ungare, austriece și rusești care au administrat și guvernat

---

[9] Lucian Boia, Capcanele i*storiei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, Ed. Humanitas, 2011.

[10] Stelu Şerban*, Elite, partide şi spectru politic in România interbelică*, Ed. Paideia, Cluj-Napoca, 2006, p. 23.

[11] Victor Neumann, *Neam şi popor: noţiunile etnocentralismului românesc*, în *Istoria României* prin concepte. Perspective alternative asupra limbajelor social-politice, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 382.

[12] Victor Neumann, *Ideologie şi fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-*Ce*ntrală*, Polirom, Iași, 2001, p. 105.

[13] A se vedea Zigu Ornea, Poporanismul, București, Ed. Minerva, 1972.

[14] A se vedea Marta Petreu, De la Junimea la Noica, Ed. Polirom, Iași, 2011; Zigu Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea,* București, Ed. Minerva, 1972.

Transilvania, Bucovina și Basarabia. Statul a fost educatorul modern al națiunii, așa cum Gellner îl descrie[15], iar rolul său central în această privință se aplică și în strategiile educaționale ale statului național român.[16] Este cazul înființării de școli și universități cu predare în limba română, precum și fondării de instituții culturale ca teatre sau operă, pe lângă valul de ziare românești care se împărțeau în diferite direcții politice.

Hegemonia statului și cultura muzicală: instituții și propagandă

În Transilvania anilor următori Unirii, o idee constantă a fost aceea a integrării culturale în spațiul european al valorilor. Generația lui Blaga și a celor care i-au urmat, a menținut obsesia pentru datoria de a legimitiza statul național prin acte de creație spirituală.[17] Astfel, în România modernă, itinerariul cultural și politic s-a purtat „între o filosofie a ființei și o filosofie a națiunii", generațiile interbelice având o viziune critică față de modernitate.[18]

După 1918, intelectualitatea românească din Transilvania a avut inițiativa de a schimba sistemul educațional ungar cu unul românesc, bazat pe programe naționale. În doar un an, administrația românească a naționalizat școlile existente și a creat altele noi, cu un corp profesoral antrenat în școlile românești, o bună parte din el fiind adus din fostul Regat.[19] Școli de diferite niveluri și confesiuni au fost reorganizate în 1919 într-un spirit ce promova paneuropenismul.[20] Un efect al programului național, prin înființarea de unități de învățământ superior, precum și a institutelor sau arhivelor de folclor, a societăților, a competițiilor, a fost acela de a crea un mediu în care să se poată manifesta intelectualii, recunoscându-li-se astfel o competență mai mare.

Printre participanții la fondarea de instituții culturale în Transilvania, se numără și compozitorul Tiberiu Brediceanu (1877-1968), una din cele mai vizibile figuri ale perioadei interbelice, cunoscut ca promotor al muzicii naționale și organizator al diverselor manifestări muzicale ale Astrei – cea mai faimoasă asociație culturală românească cu tradiție din secolul al XIX-lea. Descendent dintr-o familie intelectuală din Lugoj și având o diplomă în drept, Brediceanu a reprezentat o figură importantă în procesul fondării în Cluj a Teatrului Național (1919), a Conservatorului de Muzică (1920) și a Operei

---

[15] A se vedea Ernest Gellner, *Națiuni și naționalism*, București, Ed. Antet, 1997.
[16] Irina Livezeanu, *Cultură şi naţionalism în România Mare 1918*-1930, Ed. Humanitas, 1998, pp. 27-28.
[17] Marta Petreu, De la Junimea la Noica, Iași, Ed. Polirom, 2011, p. 181.
[18] Ion Calafeteanu, *Politică și interes național în România interbelică*, București, Ed. Enciclopedică, 1997, p. 115.
[19] Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 198*-1930, trad. Vlad Russo, Humanitas, București, 1998., pp. 187-188.
[20] Marta Petreu, De la Junimea la Noica, Iași, Ed. Polirom, 2011, p. 181.

Naționale (1920).[21] În următorii ani, conservatoare de muzică s-au înființat, de asemenea, în Brașov, Timișoara, chiar și Lugojul beneficiind de un Conservator popular. Idei de a-i organiza pe compozitorii români într-o asociație a avut compozitorul Ciprian Porumbescu încă de la jumătatea secolului al XIX-lea, la fel cum, spre finalul secolului, exista și intenția compozitorului Guilelm Șorban de a alcătui un lexicon al creatorilor și interpreților de muzică români, într-o primă fază publicându-le biografiile câtorva în presa culturală transilvăneană.[22] De asemenea, la Cluj se deschide în 1930 o filială a Academiei Române, institutul „Arhiva de folclor", sub direcția lui Ion Mușlea, considerat cel mai vechi institut de cercetare al Academiei.[23]

Pe lângă instituții culturale naționale, au existat și inițiative private de asociere, cum este în București, Societatea Compozitorilor Români, înființată în 1920 și avându-l pe George Enescu președinte, iar pe Constantin Brăiloiu secretar general.[24] Această societate era privilegiată prin legăturile franceze pe care le avea printr-o serie de compozitori bucureșteni care au studiat la Paris, dar și prin sprijinul moral și financiar acordat de regele Carol al II-lea în anii '30, în timpul domniei sale. O noutate în viața culturală interbelică a fost cea de a institui competiții muzicale menite să încurajeze tinerii compozitori să scrie muzică (premiul George Enescu al Societății Compozitorilor sau premiul Academiei Române).

Naționalismul în Transilvania căpătase forma unui utopii ideologice bazate pe ortodoxie și etnicitate, prezente în discursurile culturale și politice și formând un soi de spiritualitate în așa-numitul „proces al căutării individuale și autentice".[25] Aceste caracteristici ale discursului naționalist au fost folosite ca instrumente de propagandă națională atât în instituțiile statului, cât și în presă. Ziarele național creștine ale lui Octavian Goga sau Nichifor Crainic promovau intens aceste valori. De-a lungul perioadei interbelice, discursul compozitorilor despre artă, muzică și funcțiile ei, în general, este obsedat de dimensiunea generic-culturală cristalizată în tradiție, specific național și „spirit românesc".

---

[21] Tiberiu Brediceanu, Scrieri, ediţie îngrijită de Brânduşa Nuţescu, București, Ed. Muzicală, 1976. (Cuprinde: studii, cuvântări, comunicări).

[22] Octavian Lazăr Cosma, Univers*ul muzicii româneşti. Uniunea compozitorilor și* muzicologilor *din România 1920*-1995, Ed. Muzicală, Bucureşti, 1995, p. 20.

[23] Informație preluată de pe situl www.acad-cluj.ro/arhiva_folclor_academia_romana.php.

[24] Octavian Lazăr Cosma, *Universul muzicii româneşti. Uniunea compozitorilor și* muzicologilor *din România 1920*-1995, Ed. Muzicală, Bucureşti, 1995, p. 22-24.

[25] Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, Humanitas, 2011, p. 36.

Prezența compozitorului în presă

Ideea națională în muzică a fost una din preocupările majore ale intelectualilor transilvăneni, încă din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Compozitorul Tiberiu Brediceanu și-a exprimat deseori această problemă, cu diferite ocazii în conferințe, cuvântări sau articole de ziar. De asemenea, compozitorul și preotul Timotei Popovici (1870-1950) din Lugoj, care a scris în 1906 despre principiul național în muzică.[26] Compozitorul Guilelm Șorban (1876-1923) inițiază la începutul secolului al XX-lea publicarea unor biografii a celor mai importanți compozitori români, în paginile revistei *Luceafărul* de la Sibiu; investigațiile sale de natură istoric-informațională s-au concretizat într-un material mai amplu intitulat *Muzica la români* și publicat în ziarul *Românul* (1915) de la Arad.[27] După 1918, problema muzicii naționale a început să fie mai larg dezbătută în presa culturală din Transilvania, poziția compozitorului schimbându-se de la a fi muzician în aria lui de interes, spre figura publică a intelectualului prezent constant in circuitul presei culturale.

Tiberiu Brediceanu a fost un proeminent activist muzical în presa transilvăneană, trimițând articole inclusiv presei internaționale, în calitate de membru corespondent al Societății de Muzicologie din Paris (1929). A avut materiale publicate în ziarul literar Patria, la ziarul național-creștin al lui Octavian Goga, *Luceafărul*, în Transilvania și alte publicații din Sibiu, Blaj sau Brașov. În anii '20, aceste ziare încă se aflau sub influența poeților și scriitorilor tradiționaliști Coșbuc, Goga, Agârbiceanu sau Slavici, majoritatea din ei deținând aceste ziare culturale. Brediceanu a scris despre condiția compozitorului român, atrăgând atenția asupra nivelului scăzut de naționalism pe care muzica românească o avea la acea vreme. [28] Una din marile sale preocupări a fost cea de a salva și cultiva specificul folcloric național, evidențiindu-l ca pe un scop imperativ pentru cauza culturală și politică.[29] Mai toți compozitorii au fost folcloriști în perioada interbelică, perpetuând obsesia romantică a folclorismului, devenită o componentă din ce în ce mai explicită a discursului naționalist pentru a servi agenda politică, care într-o mare măsură urma modelul german de discurs (Hegel și Herder).

Compozitorul Sabin V. Drăgoi (1894-1968) și-a făcut de asemenea simțită prezența în presă, expunându-și opinia referitoare la muzica

[26] Timotei Popovici, *Principiul național în muzică*, în anuarul XXIII al Institutului Teologic-Pedagogic din Sibiu, 1906/7.
[27] Informație preluată de pe situl http://arhivaromaneasca.wordpress.com/arhive/arhive-ignorate/mircea -popa-guilem-sorban-un-mare-compozitor-uitat/.
[28] A se vedea Tiberiu Brediceanu, Scrieri, ediție îngrijită de Brândușa Nuțescu, București, Ed. Muzicală, 1976, (cuprinde: studii, cuvântări, comunicări).
[29] Tiberiu Brediceanu, *Păreri relativ la problema salvării și cultivării specificului nostru etnic*, în Transilvania, nr. 3/1937.

românească, încurajând direcția națională la fel cum rușii, cehii sau scandinavii o făcuseră deja.[30] A insistat asupra specificului național ca o necesitate în cultura muzicală românească, atât în ziare de specialitate, precum Muzica, Revista de folclor ori *Muzică și poezie*, ca și în cele culturale de interes mai larg, cum era *Luceafărul*. Majoritatea acestor publicații culturale ale anilor '20, încă promovau mișcarea sămănătoristă începută în primii ani ai secolului al XX-lea, ce punea accentul pe o cultură tradițională și pe instrucția rurală, rămasă încă vie în conștiința cititorilor transilvăneni.[31]

Mai este și muzicologul George Breazul (1877-1961) din București – pe care îl menționez datorită legăturii acestuia cu compozitorii transilvăneni – care semna rubrica muzicală a ziarului lui Nichifor Crainic, *Gândirea*[32], ziar ce avea o preponderentă dimensiune tradiționalistă, bazată pe trăsături idealizate de etnicitate, viziunea ortodoxistă a lui Crainic atingând nuanțe antimoderniste și antioccidentale.[33] Ca fost student la Berlin, Breazul avea o abordare naționalistă a muzicii, evidențiind într-un articol cultul românilor pentru muzica lui Wagner. A scris despre sistemul educațional muzical atât în calitate de profesor universitar, cât și de inspector al Ministerului Artelor și Cultelor, poziție pe care a ocupat-o în anii '20. Breazul s-a impus ca fiind autoritatea care a accentuat ideea națională în muzicologia românească a secolului al XX-lea. Un material consistent apărut în presa vremii se referă la conceptele dominante existente în muzica românească, Breazul identificând în procesul creației muzicale două direcții care se suprapun: cea universalistă și cea autentică. În opinia sa, perspectiva universalistă redă un concept abstract și independent de o ambianță exterioară etnică, cum se întâmplă în muzica lui Schoenberg, în timp ce folclorul, ca sursă a unei forme de artă autentice, ar trebui conștientizat într-o manieră rațională.[34]

Dialogul existent între artiști, filosofi, publiciști și alți intelectuali, expune poziția pe care compozitorii sau muzicienii profesioniști o dobândesc în societatea modernă. Profesorul și publicistul transilvănean Onisifor Ghibu a avut o strânsă legătură cu personalitățile lumii muzicale ale acelor vremuri

---

[30] Sabin V. Drăgoi, *Asupra muzicii românești/On Romanian music*, în Muzica, București, nr. 12, 1921; *Contribuțiuni la cunoașterea și aprecierea adevărată a muzicii românești/* Contributions to knowing and true apreciation of Romanian music, în *Luceafărul*, Timișoara, nr. 9-10/1938.

[31] Nae Antonescu, *Reviste românești de cultură din România interbelică*, vol. 1., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, p. 12.

[32] *Publicația lui Cezar Petrescu, Gândirea, a fost unul din ziarele deschise la Cluj (1921), la inițiativa câtorva intelectuali bucureșteni, alături de participarea lui Lucian Blaga. Câțiva ani mai târziu, ziarul este preluat de Nichifor Crainic și mutat la București.*

[33] Zigu Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, București, Ed. Eminescu, 1980, pp. 123-138.

[34] George Breazul, *Concepțiile dominante în muzica românească de azi*, în *Gândirea,* nr. 1/1931.

(unul din motive fiind că soția sa, Veturia Ghibu, era cântăreață), printre care se numără Tiberiu Brediceanu, George Dima, Sigismund Toduță, Tudor Ciortea, cântăreții Dimitrie Popovici-Bayreuth (primul director al Operei Naționale din Cluj), sau jurnaliști muzicali ca Ana Voileanu-Nicoară, cu care se regăsea des la serate muzical-literare.[35] Este destul de cunoscută relația filosofului Lucian Blaga cu familia Brediceanu, prin soția sa Cornelia, sora lui Tiberiu Brediceanu, cu care petrecea veri la casa familiei din Lugoj.[36] Mai puțin cunoscută este înrudirea filosofului cu compozitorul transilvănean Augustin Bena, soția acestuia fiindu-i verișoară lui Blaga.[37]

Una din condițiile care definește un intelectual este aceea de fi o persoană de interes public, iar pentru compozitorii în discuție merită menționat impactul pe care aceștia l-au avut în opinia altor intelectuali. George Dima (1847-1925) a fost foarte celebrat în presa vremii pentru meritele artistice ca fiind unul din pionierii transilvăneni ai componisticii, dar și pentru perioada de detenție din timpul Primului Război Mondial, printre cei care i-au adus laude numărându-se poetul Ion Agârbiceanu (Patria/1919). După moartea sa, istoricii clujeni Vasile Bogrea și Al. Lapedatu l-au comemorat în revista Transilvania (Sibiu/1925), respectiv în Viitorul (București/1925), ca mulți alți jurnaliști și colegi muzicieni.

Tudor Arghezi în Bilete de Papagal și Camil Petrescu în Universul au semnalat succesul lui Sabin Drăgoi cu opera *Năpasta*, pe care a prezentat-o în capitală în 1928, iar Onisifor Ghibu a salutat în Universul (București/1936) apariția colecției de colinde a compozitorului. Petru Comarnescu l-a intervievat pe etnomuzicologul Constantin Brăiloiu în ziarul Politica (1927), cu privire la specificul în arta românească.[38] După cum observa istoricul Al. Zub, in perioada interbelică s-au scris pagini întregi despre artă și societate, chiar dacă studiul artei în sine nu părea să fie o preocupare, ci mai mult o problemă de a înțelege umanitatea în timp și dincolo de timp.[39]

Compoziții muzicale: sinteze între național și modernitate

Compozitorii, ca și alți specialiști ai artei, literaturii sau filosofiei, au avut de răspuns aceleiași întrebări, o problemă importantă fiind cum să răspundă prin registrul muzicii, proiecțiilor ideologice ale statului. Ideea de modernitate era declanșată în Europa prin curente muzicale care depășiseră

---

[35] Lucia Hăngăuț-Vătășan, Onisifor Ghibu despre George Dima, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 15/1984, Cluj-Napoca.
[36] Tiberiu Brediceanu, Scrieri, ediţie îngrijită de Brânduşa Nuţescu, București, Ed. Muzicală, 1976.
[37] Bianca Țiplea Temeș, Augustin Bena-monografie, Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 2004.
[38] Viorel Cosma, *Muzicieni din România, Lexicon bibliografic*, vol. I, Ed. Muzicală, București, 1989.
[39] Al. Zub, *Istorie și istorici în România interbelică*, Ed. Junimea, LOC, 1989, p. 307.

școlile naționale romantice, cum era impresionismul lui Debussy sau expresionismul lui Schoenberg și Berg. Deși aceste noi valuri stilistice se suprapuneau încă din primii ani ai secolului al XX-lea, inspirația folclorică era încă păstrată în muzica lui Stravinsky (perioada rusă) sau în cea a lui Bartók și este considerată un simptom al modernității, în condițiile în care folclorul este prelucrat cu tehnici care se depărtează de la modalitățile romantice.

Muzicologul Clemansa Liliana-Firca clasifică creația muzicală autohtonă din prima jumătate a secolului al XX-lea în două etape, prima acoperind o perioadă de acumulări tehnice, corespunzând primelor două decenii, iar cealaltă (1920-1940), care apare sub forma unui modernism moderat, se definește în sintagma trecerii înspre euro-modernitate, prin etnos. Compozitorii perioadei interbelice, precum George Enescu, Mihail Jora, Sabin Drăgoi, Marțian Negrea sau Paul Constantinescu, influențați de teoriile revoluționare ale lui Bartók cu privire la potențialul materialul folcloric în prelucrare stilizată (pe care însuși le-a prezentat la București, în 1934), au început să realizeze că valorile estetice ale impresionismului sau expresionismului sunt virtuți ale folclorului transformat în artă savantă.[40]

Problema modernității pentru compozitorii români a stat sub dublă presiune, pe de o parte a unei mișcări artistice autohtone (având în vedere că marea majoritate erau tradiționaliști), pe de alta, a unei Europe seduse de culturile arhaice ale fiecărei națiuni și specificitate atât în spațiul european, cât și în afara acestuia. Așa cum Hannah Arendth a observat, creația culturii și literaturii devenise în Europa modul de a exprima și legitimiza formarea și perpetuarea statelor naționale.[41]

Discutând despre cultură muzicală națională, este necesară trasarea unor linii de demarcație între muzică națională și cea naționalistă. Conform etnomuzicologului american Philip Bohlman, muzica națională este o reflecție a națiunii, în care locuitorii acesteia se pot recunoaște, și de obicei apelează la peisajul natural, la o limbă națională sau la un caracter colectiv, care poate fi abstract, dar sugerează unitatea lingvistică și istorică. De cele mai multe ori, muzica națională apelează la folclor cu scopul de a-și evidenția autenticitatea.[42]

Creația muzicală interbelică numără foarte multe lucrări de inspirație folclorică, însă enumerarea lor se rezumă la cele care au avut succes la vremea respectivă sau la câteva care întăresc direcția națională. Tiberiu Brediceanu a compus o serie de ilustrații muzicale pe care le-a numit „icoane românești”,

---

[40] Clemansa Liliana Firca, *Modernitate și avangardă în muzica ante- și interbelică a secolelor* XX (1900-1940), teză de doctorat, Cluj-Napoca, 1998.

[41] Hannah Arendt, The Origins of Totalitarism, A Harvest Book, Harcourt, Inc., 1986.

[42] Philip V. Bohlman, Music, Nationalism, and the Making of New Europe, 2nd ed., Routledge, 2011, pp. 59-60.

de fapt scene de operă care reflectau țărani în activități agrare, cum este La *Șezătoare* (1908) sau *La Seceriș* (1936). Foarte conștient de necesitatea salvării și conservării folclorului, acesta a compus un poem etnografic intitulat *Transilvania, Banatul, Crișana și Maramureșul în port, joc și cântec*, în 1905 (premiera la Sibiu), pe care mai târziu, impulsionat de Marea Unire, l-a amplificat cu muzici din toate regiunile României, *România în port, joc și cântec*. Pe lângă reprezentațiile pe scena Operei sau la diverse adunări, Brediceanu a adoptat și metode tehnologice noi de conservare, cum este filmul mut, realizând versiunea filmată a poemului etnografic în timpul unuia din spectacolele date la Arenele Romane (1929), pe care, ulterior, l-a prezentat ca film documentar la Roma în 1929.[43] Așa cum observase Julien Benda în perioada interbelică, un element care intensifică pasiunile naționale (politice, dar și artistice), este impulsul oamenilor de a se simți rezultatul trecutului lor, simțind că ambiția lor derivă din strămoși.[44] Un ecou în perioada interbelică au avut divertismentele simfonice ale lui Sabin Drăgoi, cum este Divertismentul rustic (1929) premiat cu recentul fondat premiu George Enescu.

După ce Opera Națională s-a deschis în Cluj, compozitorii transilvăneni au primit un imbold în plus de a scrie opere, având în vedere că programul stagiunii încă de la deschidere număra opere wagneriene[45], considerate embleme naționale germane. Arta „politică”, după cum o numește R. Taruskin – referindu-se la arta „înaltă” produsă pentru și în interesele elitelor politice și sociale – a fost și este prin excelență, opera.[46] Sabin Drăgoi a avut un mare succes pe la sfârșitul anilor ’20, în special în capitală, cu opera dramatică *Năpasta* (1927) după nuvela lui Caragiale, unde a introdus țăranul ca personaj central de operă (cu o întârziere destul de mare față de prima apariție a țăranului într-o operă europeană[47]). A mai scris și o operă religioasă,

---

[43] Tiberiu Brediceanu, Scrieri, ediție îngrijită de Brândușa Nuțescu, București, Ed. Muzicală, 1976, p. 75.

[44] Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, Humanitas, 2007, p. 46.

[45] Un mare promotor al operei wagneriene a fost solistul Dimitrie Popovici-Bayreuth, primul director al Operei Naționale din Cluj, fost cântăreț de talie europeană care frecventase teatrul de operă de la Bayreuth, de unde și-a împrumutat numele; mai multe informații despre muzica lui Wagner în România se găsesc în articolul lui Ion Breazu „Cultul lui Wagner la români” din revista Transilvania/nr. 5/1942.

[46] Richard Taruskin, Of Kings and Divas, in The Danger of Music and Other Anti-Utopian Essays, University of California Press, London, 2009, p. 219.

[47] Până în secolul al XIX-lea, țăranul apărea pe scena de operă ca figurație, reprezentându-și condiția sau clasa și nu țara. Deși Mozart, în singspielul „Flautul fermecat” (1790), distribuie rolul principal unui țăran, încriptând un mesaj universalist al Iluminismului, schimbarea se produce, firește, în Germania – locul unde s-a născut conceptul de Das Volk (poporul). Opera „Der Freischütz” (1821) scrisă de Carl Maria von Weber (1786-1826) a obținut titlul de emblemă a națiunii, având o distribuție în întregime compusă din țărani și reflectă o imagine

Constantin Brâncoveanu (1929) și una comică, inspirată tot de o nuvelă a lui Caragiale, Kir Ianulea (1937). Compozitorul Marțian Negrea (1893-1973) a scris o operă cu influențe expresioniste, *Păcat boieresc* (1933) bazată pe nuvela lui Sadoveanu, care stârnind ulterior discuții pe marginea titlului, i s-a schimbat în Marin Pescarul.

De menționat este orientarea compozitorilor transilvăneni spre folclorul rural, spre deosebire de generația compozitorilor din capitală care explorau și zona folclorului urban, cel lăutăresc. De altfel, Tiberiu Brediceanu a intentat o serie de rapoarte Comisiei de programe a Radiodifuziunii Române, în care sesiza prezența unor elemente improprii muzicii românești, făcând referire la tarafurile de lăutari din capitală, pe care le considera reprezentări ale unei muzici moderne de jazz care nu serveau interesele muzicii românești.[48] Alături de sursa folclorică, următorul material pe care compozitorii români l-au utilizat este melodia bizantină, un material muzical cu rezonanțe orientale, aliniind muzica națională în căutările europene spre arhaic și exotic.

După aceste câteva exemple de lucrări muzicale pe care muzicologia românească le-a înregistrat ca reprezentante ale culturii muzicale naționale, se cere o definiție potrivită a ceea ce este o muzică naționalistă. Răspunsul vine tot de la același Bohlman, care observă că muzica naționalistă reprezintă granițe culturale care au scop politic și că diferă de muzica națională atunci când este pusă în slujba statului național și concurează cu alte state.[49] Ceea ce s-ar traduce prin faptul că diferența dintre cele două tipuri de muzică rezidă în perspectiva retorică cu care compozitorii abordează muzica. Retorica muzicii naționale accentuează „națiunea" și imaginile acesteia, în timp ce retorica naționalistă subliniază „statul" în formula „stat național", aservind muzica statului. Așadar, muzica naționalistă, excluzând pe cea patriotică, poate fi orice fel de creație cultă asupra căreia se proiectează ideologiile statului. („Dacă muzica națională poate localiza, definind națiunea prin uzanță de simboluri cu trimiteri de ordin geografic, muzica naționalistă se sprijină pe simbolismul structurilor ce definesc națiunea".[50]) Compozitorii români au fost conștienți de puterea pe care muzica națională o are atunci când este folosită ca instrument de propagandă națională, pentru că muzica contribuie în mod particular la dimensiunea temporală și intersectată cu alte arte este capabilă de a nara un trecut mitic național.

---

romantică a națiunii. (în Richard Taruskin, Oxford History of Western Music, Oxford University Press, 2006, pp. 187-251.)

[48] Tiberiu Brediceanu, Scrieri, ediţie îngrijită de Brânduşa Nuţescu, București, Ed. Muzicală, 1976, p. 92.

[49] Philip V. Bohlman, Music, Nationalism, and the Making of New Europe, 2nd ed., Routledge, 2011, pp. 86-87.

[50] ibidem

Pentru muzicologii care s-au ocupat în mod special de fenomenul naționalismului în muzică, cum este Carl Dahlhaus, ipoteza despre Volksgeist (spiritul poporului) – ca cel mai puternic mod de expresie și celebrare a identității naționale – introduce, de asemenea, o tensiune între expresia individuală a creatorului și dorința colectivă, ridicând astfel problema influenței unor factori externi în procesul compozițional, precum naționalismul. Însă, Dahlhaus acceptă că toate referințele la o muzică folclorică comunică cel puțin un sentiment al arhaicului, iar calitatea lor exotică este una temporar conectată cu naționalismul.[51] Teorii mai recente, cum este cea a muzicologului american Richard Taruskin, definesc naționalismul ca o condiție sau o atitudine, având în vedere că muzica a reflectat dintotdeauna trăsături locale sau naționale, subliniind faptul că acest fenomen ține de granițe lingvistice, geografice, politice, culturale sau religioase, și în consecință este un fenomen secundar procesului creativ.[52]

Dezbateri și dispute asupra culturii muzicale naționale

Aflați într-o stare de dependență față de modelele străine, datorată plasării în colțul estic al Europei, românii au simțit un complex de inferioritate încă din secolul al XIX-lea și au încercat să contrabalanseze această stare prin supraîncărcarea modelului autentic.[53] Asupra problemei autenticului au început să se întrebe compozitorii români, mai exact în anul 1920, când revista muzicală de la București, Muzica, a deschis o anchetă la care compozitorii au fost invitați să dezbată pe marginea existenței unui folclor autentic românesc, pe care să îl poată utiliza în creații culte.[54] Masiva participare asupra acestei probleme, ardente la vremea aceea, a dezvăluit pasionante confruntări de opinii. Unii compozitori bucureșteni de orientare franceză, cum sunt Alfred Alessandrescu, Ion Nonna Otescu, Dimitrie Dinicu, Constantin Brăiloiu ș.a., luau în considerare diversitatea elementelor orientale, rusești sau ungare existente în folclorul românesc, în timp ce compozitorii transilvăneni nu erau dispuși să accepte așa ușor influențele străine.[55] Ancheta a demonstrat încă o dată, eforturile compozitorilor români de a defini și exprima identitatea națională. Discuții aprinse a stârnit și memoriul transilvăneanului Tiberiu Brediceanu adresat Societății Compozitorilor

[51] Daniel Grimley, Grieg Music, Landscape and Norwegian identity, The Boydell Press, Woodbridge, 2006, pp. 18-19.
[52] Richard Taruskin, Nationalism, in The Revised New Grove Dictionary of Music and Musicians, ed. Stanley Sadie and John Tyrrell, XVII (Basingstoke: Macmillan, 2001), 687–706.
[53] Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950*, București, Ed. Humanitas, 2011, p. 32.
[54] Tiberiu Brediceanu, Scrieri, ediţie îngrijită de Brândușa Nuțescu, București, Ed. Muzicală, 1976, p. 58.
[55] Ibidem

Români, care a avut inițiativa de a-i organiza, în 1934, compozitorului Belá Bartók – devenit membru al Societății încă din 1924 în intenția de a stabili relații cu alte societăți de profil de peste hotare – o serie de concerte și o conferință la București pe tema muzicii populare din Transilvania, cu care avusese contact încă din primii ani ai secolului al XX-lea.[56] Doleanța lui Brediceanu făcea referire la presupusa tendință a lui Bartók de a promova muzica folclorică din Transilvania ca una predominant maghiară și de a nu recunoaște autenticul românesc. Cu toate că memoriul lui Brediceanu a reușit să convingă, invocând absorbția elementelor alogene în procesul istoric, în același timp cei din Societate prețuiau aportul lui Bartók la studierea muzicii populare românești.[57] Opinii contrare în căutarea tradiției și a unei dimensiuni creative tipice au luat naștere în perioada interbelică și în domeniul picturii.[58]

O suprapunere de idei cu privire la înființarea unei arhive de folclor s-a întâmplat spre sfârșitul anilor '20, ca o consecință a ambiției și a excesului de inițiativă, dar și a lipsei de organizare, reflectând o situație des întâlnită în perioada interbelică în care timpul scurt concura cu marile exigențe. Încă din 1924, George Breazul pleda în revista *Ideea Europeană*, pentru înființarea unei arhive fonogramice, primind susținere în crezul său din partea revistelor *Înfrățirea* (Cluj), *Cugetul românesc* sau *Mișcarea literară* a lui Rebreanu. În 1927, Breazul a avut și suportul financiar, datorită funcției pe care o ocupa în Ministerul Instrucției Publice, Artelor și Cultelor, de a fonda în capitală o Arhivă Fonogramică, după modelul celei din Berlin cu care avusese contact în timpul studiilor.[59] A fost o acțiune încurajată de recent formatul Partid Național Țărănesc, care a adunat în 1926 membrii intelectuali ai Partidului Național din Transilvania și pe cei ai Partidului Țărănesc din capitală. Deși nu am găsit documente care să certifice aderarea compozitorilor la vreun partid în deceniile interbelice și să justifice astfel directivele culturale, importanța dinamicii politice a avut consecințe asupra vieții muzicale. Odată înființată Arhiva Fonogramică, George Breazul alături de transilvănenii Tiberiu Brediceanu, Sabin Drăgoi și Nicolae Oancea, au început să strângă folclor în special din Transilvania, pe care l-au și editat. Din corespondența lui Breazul cu Brediceanu reiese că aceștia aveau cel puțin o simpatie față de Partidul Național Țărănesc sau măcar o persoană din interior care se arăta sensibilă la

56 I. Bârlea, *Bela Bartók și legăturile sale cu Maramureșul*, în Studii de muzicologie, vol. 6/1957.
57 Octavian Lazăr Cosma, *Universul muzicii românești. Uniunea compozitorilor și* muzicologilor *din România 1920*-1995, Ed. Muzicală, București, 1995, pp. 78-81.
58 Ruxandra Demetrescu, *Conceptul de stil național în istoriografia artistică*, în Victor Neumann, Armin Heinen, *Istoria României prin concepte. Perspective alternative asupra* limbajelor social-politice, Polirom, 2010.
59 George Breazul, *Scrisori şi documente, vol.* I, București, Ed. Muzicală, 1984.

inițiativa lor[60], din moment ce arhiva a avut cea mai intensă activitate în anii de guvernare ai PNȚ-ului, deplângând în același timp sincronizarea cu criza economică din anii ’30. Din cauza politicii fluctuante și a instabilității financiare determinate de criza economică din 1929-1933, Arhiva Fonogramică a avut o activitate discontinuă.

Aceasta nu a fost însă singura instituție desemnată pentru colectarea folclorului românesc. O serie de planuri și memorii au fost prezentate în anii ’20 de filologul Ovid Densușianu Academiei Române, cu scopul de a organiza și înființa o arhivă folclorică. Având suportul Academiei Române, precum și al Fundației Regale *Prințul Car*ol, Constantin Brăiloiu pune bazele, în 1928, a Arhivei Folclorice a Societății Compozitorilor Români din capitală, care avea să devină una din cele mai mari arhive la vremea sa.[61] Mai târziu, în epoca comunismului, cele două arhive fuzionează în ceea ce avea să se numească Institutul Național de Folclor.

Deși compozitorii transilvăneni au colaborat la ambele arhive, discursul acestora despre colectarea folclorului era relativ diferit față de al compozitorilor din capitală. Animozități au existat între cele două tabere de folcloriști, Constantin Brăiloiu reprezentând pentru echipa lui Breazul, un competitor, chiar un „amic negativ”, cum îl numește Brediceanu într-o scrisoare.[62] Între cei doi lideri de arhive au existat divergențe nu doar din prisma instituțiilor pe care le conduceau, având altercații cu diverse alte ocazii, ca membri ai comisiilor de specialitate în sistemul de învățământ. Cei doi au reprezentat oarecum direcții diferite pentru compozitorii transilvăneni. În timp ce marea lor parte împărtășeau convingeri mai tradiționaliste și crezuri în idealuri naționale, au existat mai puțini care să împartă viziunea lui Brăiloiu, ca mai tânărul Marțian Negrea. Constantin Brăilou, care studiase la Paris, avea o abordare mai sociologică a muzicii și folclorului, dezvoltând metode proprii pentru colectarea acestuia, și participând la activitățile școlii sociologice coordonate de Dimitrie Gusti, în anii ’30. Aceștia aveau o viziune mai liberală, promovând un tip de naționalism care nu excludea și nici oprima alte minorități etnice, având în vedere că în echipa lor de cercetare aveau loc folcloristul evreu Harry Brauner și sociologul evreu Henri Stahl.[63]

Presa a reprezentat un câmp de bătălie al diferitelor ideologii politice și culturale, iar perioada interbelică s-a folosit din plin de acest important instrument de propagandă. Pentru marea majoritate a intelectualității

[60] George Breazul, *Scrisori şi documente, vol.* I,București, Ed. Muzicală, 1984, p. 202.
[61] Informație preluată de pe situl www.academiaromana.ro/ief/ief_ist.htm la data de 10.12.2013.
[62] George Breazul, *Scrisori şi documente, vol.* I, București, Ed. Muzicală, 1984, p. 194.
[63] Constantin Brăiloiu, Opere, vol. 3 – Cronici, ediție îngrijită de Emilia Comișel, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974.

românești interbelice, naționalismul depășea democrația, iar în contrabalansarea acestei direcții au existat voci care să susțină o altă opinie. Brăiloiu semna în anii ’30, cronica muzicală a ziarului de dreapta Curentul, unde lua atitudine alături de Ovid Densușianu împotriva ideologiilor idealiste ca populismul, naționalismul ori tradiționalismul promovate de cotidianul populist *Viața românească* ori de *Gândirea* mistic-naționalistă (unde Breazul semna rubrica muzicală).[64] A mai scris și în ziarele de stânga, precum *Adevărul* și *Dimineața*, combătând extremismul de dreapta și propaganda naționalistă făcută prin cultură de politica statului.[65] Faptul că Brăiloiu a scris în ziare cu orientare de stânga, nu îl face neapărat un adept al comunismului, nici măcar un entuziast al acestuia. Așa cum au existat puțini comuniști la începutul anilor ’30, au existat și mai puțini compozitori simpatizanți ai acestei ideologii. Deși este puțin cunoscut, muzicianul Matei Socor, fiul lui Emil Socor care conducea tandemul *Adevărul –Dimineața* s-a înscris la Partidul Comunist.[66]

Concluzii

Diversitatea culturală a României unite la 1918 a întâmpinat efectele neașteptate ale separației politice îndelungate, ridicând probleme pentru identitatea națională și pentru omogenitatea culturală. Schimbările politice ale unui stat centralizat au afectat în mod direct muzicienii și compozitorii transilvăneni, care se grupau sub același generic a ideologiei naționaliste în România interbelică.

În răstimpul acestor decenii, compozitorii au fost preocupați de a defini și exprima o școală muzicală națională, al cărei interes era nu doar de a legitima statul național, ci și de a căuta modernitatea. Procesul compozițional, viziunile estetice ale compozitorilor și discursurile acestora în presa vremii, se mențin sub cele două direcții divergente care compun tabloul interbelic: pe lângă necesitatea de a recupera o tradiție de două sute de ani de tehnici muzicale europene, imerativă a fost realizarea unei culturii muzicale specifice. Interdependența dintre creațiile muzicale și programul ideologiei naționaliste

---

[64] Emilia Comișel, Folclor muzical, Ed. Didactică și Pedagogică, București., 1967, pp. 43-44.

[65] Constantin Brăiloiu, Opere vol. III – cronici, ediţie îngrijită de Emilia Comişel, Ed. Muzicală, Buc., 1974, p. 283.

[66] Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 şi 1950,* Humanitas, 2011, Humanitas, p. 68. Datorită aderării la Partidul Comunist, Matei Socor a fost privilegiat după cel de-Al Doilea Război Mondial, devenind un prolific compozitor de muzică patriotică și ocupând funcții importante în instituțiile culturale. Acest privilegiu s-a datorat și conexiunilor pe care acesta le-a avut cu liderii de vârf ai partidului anilor 1940-1950, cât și faptului că fiul acestuia se căsătorise cu faimoasa activistă comunistă Ana Pauker. Faima și importanța lui Matei Socor au durat doar în perioada comunismului, după căderea acestuia, fiind complet uitat.

se pot observa și în Germania și Franța interbelică, unde muzica era parte constitutivă a programului ideologic, deși în Franța acest program a fost implementat de stat în mod subtil și deseori indirect, în timp ce în Germania ideologiile politice și estetice au fost mai strâns legate între ele, ceea ce demonstrează că dinamica ideologiilor politice poate transforma estetica dominantă, în ambele cazuri.[67]

Opțiunea de a vedea compozitorul ca intelectual este determinată de contextul vremurilor unei societăți moderne, în care statul împuternicește specialiști ai diverselor domenii de artă, oferindu-le un cadru oficial de desfășurare, iar poziția specialistului capătă o mai mare vizibilitate în viața culturală. Imaginea de intelectual este confirmată de pozițiile publice pe care compozitorii le susțin în ceea ce privește atât condiția lor de artiști în societate, cât și a creației lor, intenționată sau nu a reprezenta națiunea sau statul național. Această atitudine redă o conștiință socială pe care compozitorii interbelici au avut-o, precum și mesajul pe care au dorit să îl comunice prin muzică.

Putem considera muzica un puternic instrument de mobilizare și persuasiune, având forța de a reda și forma imagini și ajutând să consolideze o dominanță politică. Astfel tratată, muzica face parte din istorie nu doar pentru capacitatea de a reflecta simboluri, ci și pentru comportamentul politic pe care îl poate avea, prin puterea pe care o are de a transcede discursuri publice declanșatoare de emoții, sentimente, atitudini și chiar acțiuni sociale.

[67] Jane F. Fulkner, The Composer as Intellectual. Music and Ideology in France 1914-1940, Oxford University Press, 2005, p. 320.

PREOTUL „FOLCLORIST": DE LA COMBATEREA „SUPERSTIȚIILOR" LA CULEGEREA FOLCLORULUI. STUDIU DE CAZ: SIMION FLOREA MARIAN

Valer Simion Cosma
Universitatea Babeș-Bolyai

În lumea ţărănească a românilor ardeleni, preotul s-a profilat ca lider al celor mai multe comunităţi. Atribuţiile sale nu se limitau doar la viaţa religioasă şi spirituală a comunităţii păstorite, ci se răsfrângeau asupra tuturor sferelor existenţei umane, fie ele sociale, economice sau politice.[1] Dincolo de rolul său de călăuzitor al enoriaşilor, activitatea sa se plasează în general la marginea dintre licit şi ilicit, dintre permis şi interzis. El este şi un veghetor, un paznic al vieţii comunitare, responsabil cu păstrarea echilibrului societăţii şi cu sancţionarea diferitelor tipuri de abateri.[2] În acest sens, apare datoria sa (tradiţională) de a combate practicile magico-religioase considerate necreştine sau superstiţioase de către Biserică.

Această comunicare îşi propune să prezinte evoluţia atitudinii preoţilor ardeleni faţă de o serie de practici magice şi obiceiuri ancestrale – descântece, farmece, desfaceri şi vrăji – extrem de răspândite şi de populare pentru lumea satului ardelean, pe parcursul secolului al XIX-lea. Mai exact, ne propunem să inventariem succint modul în care construirea identităţii naţionale şi preocuparea elitelor intelectuale pentru crearea unei culturi naţionale cât mai specifică, au contribuit la demararea de către unii preoţi a unor campanii de culegere, înregistrare şi studiere a folclorului. În acest context numeroase obiceiuri şi practici populare de sorginte magico-religioasă, considerate secole la rând, de către ierarhii Bisericii, drept abateri de la normele religioase, au început să fie privite drept expresii ale „sufletului naţional" şi odată cu acestea şi persoanele care obişnuiau să execute astfel de practici şi ritualuri prohibite au început să fie privite cu indulgenţă şi curiozitate.

---

[1] În acest sens există o literatură bogată din care menţionez câteva titluri: Daniel Dumitran, Un timp al reformelor. Biserica Greco-*Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan* Bob (1782-1830), Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2007; Keith Hitchins, *Ortodoxie şi naţionalitate.* Andrei *Şaguna şi românii din Transilvania 1846*-1873, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 1995; Ioan Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni,* Sibiu, 1918.

[2] Sfântul Grigorie de Nazianz *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont sau despre preoţie,* în „Despre Preoţie" trad. Dumitru Fecioru, Ed. Sophia, Bucureşti, 2004, p. 222; Michel Foucault, *Securitate, teritoriu, populaţie,* traducere de Bogdan Ghiu, Editura Ideea Design & Print, Cluj-Napoca, 2009, pp. 111- 113.

Pentru mai multă claritate şi precizie ne vom concentra asupra cazului preotului ortodox Simion Florea Marian, bucovinean educat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea la Gimnaziul Superior Franz Joseph din Năsăud, actualul Colegiu Naţional „George Coşbuc", la liceul din Beiuş şi absolvent al Facultăţii de Teologie din Cernăuţi, văzut de mulţi cărturari drept unul dintre părinţii fondatori ai etnografiei româneşti.[3]

Biserica şi practicile vrăjitoreşti

În cazul bisericilor de rit Răsăritean nu se poate vorbi de campanii sistematice de combatere a obiceiurilor şi a ritualurilor necreştine, magice, aşa cum au avut loc în Europa Occidentală şi Centrală în timpurile premoderne. În privinţa vieţii religioase a românilor ardeleni au existat o serie de demersuri în contextul Reformei protestante, însă un proces mai amplu şi mai profund de dislocare a „superstiţiilor" şi a „practicilor diavoleşti", a demarat abia în secolul al XVIII-lea în contextul înfiinţării Bisericii Greco-Catolice şi al politicilor modernizatoare şi civilizatoare de factură iluministă, ale administraţiei habsburgice.[4] Lucrări precum *Transilvania la începutul timpurilor moderne* (1680-*1800). Societate rurală şi mentalităţi colective* a istoricului clujean Toader Nicoară, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII*-XX) de Doru Radosav apărute în ultimele decenii, sau lucrări mai vechi precum *Sate şi preoţi din Ardeal* de Nicolae Iorga sau Istoria bise*ricii şi a vieţii religioase a românilor din Transilvania* de Ştefan Meteş dezvăluie o distanţă considerabilă între „religia prescrisă" şi ceea ce se întâlnea „dincolo de oficiul preoţesc sau monastic, adică la nivel popular, [unde] substanţa majoră a oricăror religii provine din folclor, se numeşte folclor"[5]. Astfel că, în pofida canoanelor bisericeşti[6] conform cărora cei care vrăjeau trebuiau sancţionaţi de către preot, a unor circulare emise de diferiţi ierarhi în acest sens, se poate vorbi de un anumit grad

---

[3]Iordan Datcu şi S.C. Stroescu, *Dicţionarul folcloriştilor. Folclorul literar românesc,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, pp. 271-275.

[4]Daniel Dumitran, op.cit., pp. 86-89.

[5] Marin Marian-Bălaşa, *Conceptul de religie populară – oportunitate, aplicabilitate, adecvări,* în „Eshatologia Populară", editori: Avram Cristea şi Jan Nicolae, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, p. 217.

[6] „În cartea *Şapte taine a bisericii* (din anul 1645), conform Pravilei lui Vasile cel Mare se spune referitor la vrăjitori: „vrăjitorul şi cela ce sleieşte ceara, sau aruncă cu plumbi, aşijderea şi cela ce va lega nunta, ce se zice, pre mire să nu se împreune cu nevasta-şi, sau şi alte meşteşuguri, ce vor face cu vrăji, 20 de ai să nu se cumenece. Să ştiţi şi care se cheamă vrăjitori: vrăjitori se cheamă carii cheamă şi scot pe diavoli de vrăjesc, să cunoască niscare lucrure neştiute, sau alte răutăţi ce fac să-şi izbândească inimii, după voia şi pohta cea rea, cu carele vor să facă răutate şi vătămare a niscare oamenii direpţi" în Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, în vol. „Folclor şi folcloristică", Ed. Hyperion, Chişinău, 1990, p. 110 apud Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică,* Ed. Paideia, Bucureşti, 1997, pp. 74-75.

de coabitare – coabitare ce implica concurenţa şi adeseori confruntarea între „soluţiile” oferite oamenilor de către preot şi cele ale diferitelor personaje pricepute într-ale descântatului şi ale vrăjitului – între clerul sătesc şi persoanele care se ocupau cu îndeletniciri ce depăşeau limita religiei prescrise. Primul ierarh ardelean ce aminteşte de un număr mare de obiceiuri şi superstiţii e mitropolitul Sava Brancovici. În 1675 el se ridică împotriva „popilor” care „se fac vornici la nunţi [...] vrăjitori şi măscărici”, împotriva credincioşilor care „ţin bobonoşaguri”, „fac molitve pe dobitoace [...] ţin vrăji, sărbătorile drăceşti, marţa şi miercurea”.[7]

La începutul secolului al XIX-lea, întâlnim în scrierile şi demersurile clericilor cărturari iluminişti, etichetaţi posterior drept Şcoala Ardeleană, numeroase texte ce combat practicile vechi, „băbeşti”, atât de împământenite în cultura populară şi în viaţa românilor. Cel mai elocvent exemplu îl constituie lucrarea *Învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului* de Gheorghe Şincai. De asemenea, în cadrul circularelor şi pastoralelor emise de ierarhii celor două Biserici româneşti – Ortodoxă şi Greco-Catolică – întâlnim numeroase critici şi lămuriri în legătură cu practicile ilicite considerate drept *credinţe deşarte, superstiţii* sau obiceiuri barbare. Dacă până în timpurile moderne ale Iluminismului în scrierile ierarhilor, îndreptate împotriva practicilor magice, păgâne, predominau o perspectivă şi argumente de ordin canonic, teologic, în scrierile de la începutul secolului al XIX-lea se inserează treptat atitudini şi argumente de ordin raţionalist, acompaniate de argumente biblice şi teologice.[8]

Măsurile dinspre ierarhi şi autorităţile laice, popularizate prin intermediul clerului şi menite să îndepărteze obiceiurile considerate păgâne şi superstiţioase, au avut o influenţă redusă. Deşi dădeau citire unui mesaj trimis de superiorii ierarhici, deşi primeau ordine precise menite să disloce anumite practici considerate ilicite şi să îndrepte conduita clerului şi a enoriaşilor, în conformitate cu viziunea iluministă, cea mai mare parte a clerului nu a consimţit la acestea.[9] Pe de altă parte, la o scurtă privire asupra Molitfelnicului[10], carte de căpătâi în care sunt cuprinse rânduielile şi rugăciunile necesare preotului în activitatea sa, putem observa că până în prezent se păstrează o serie de rugăciuni şi practici care vizează contracararea efectelor provocate prin vrăji şi farmece. La nivelul unui creştinism popular este vie şi astăzi ipostaza preotului ca specialist capabil să depisteze atât relele provocate oamenilor prin farmece şi vrăjitorii cât şi

---

[7]Ion Muşlea, *Practici magice şi denumirea lor în circularele episcopeşti şi protopopeşti,* în „*Cercetări etnografice şi de folclo*r”, vol. II, Ed. Minerva, Bucureşti, 1972, p. 11.

[8]*Şcoala Ardeleană*, vol. 1-3, ediţie îngrijită de Florea Fugariu, Editura, Albatros, Bucureşti, 1970; D. Popovici, Romantismul românesc, Editura, Bucureşti, 1972, pp. 327-340; Ion Muşlea, *Practici magice şi denumirea lor în circularele episcopeşti şi protopopeşti,* în „*Cercetări etnografice şi de folclo*r”, vol. II, Ed. Minerva, Bucureşti, 1972, p. 403;

[9]Daniel Dumitran, op.cit., pp. 90-92; Ioan Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni,* Sibiu, 1918, p. 119.

[10] Efhologhion sau Molitfelnic, ediţia a II-a, Bucureşti, Tipografia „Cărţilor Bisercsci”, 1896.

persoanele care le săvârşesc.[11] Această ipostază a preotului care concurează şi se confruntă cu lucrările vrăjitoreşti se concretizează într-o dimensiune majoră a activităţii preoţeşti în cadrul lumii ţărăneşti. Conform credinţelor populare „vrăjitoarele şi cei răi fug de Popa. Se întâmplă de multe ori că diferite femei, care ştiu anumite farmece, fug să nu le boteze Popa, căci atunci nu mai au putere."[12] Cultura ţărănească tradiţională descrie faptele vrăjitoarelor ca fiind sub semnul păcatului grav şi de neiertat, credinţă conformă cu învăţătura Bisericii. Drept urmare, motivul uciderii prin canon a vrăjitoarelor datorită persuasiunii discursului bisericesc persistă şi astăzi în repertoriul unor povestiri şi legende din spaţiul transilvănean. „Convinsă de gravitate păcatelor săvârşite, o vrăjitoare se spovedeşte unui preot, care îi dă drept canon să se ducă la un copac, pe care să-l ungă cu groştior, cât va ajunge, apoi să se ungă şi pe ea, apoi să se reîntoarcă la preot spre a-i spune ce a văzut. Pe copac, ies şerpi mari care o devoră."[13]

Începuturile folcloristicii româneşti. Scurtă prezentare

Conceptul de folclor a apărut în Europa în secolul al XIX-lea. La origine presupunea tradiţia, obiceiuri arhaice, festivaluri care au supravieţuit, cântece şi povestiri străbune, imposibil de datat, mituri arhaice, legende, fabule, proverbe etc. Folclorul implica, de asemenea, şi „iraţionalul": credinţe în fantome, spirite şi demoni, utilizarea de amulete şi talismane. Din perspectiva literaţilor urbani, cei care au elaborat ideea de folclor, aceste două atribute majore – tradiţia şi iraţionalitatea – se potrivesc numai societăţilor ţărăneşti sau primitive, astfel că apare o a treia calitate majoră: ruralitatea. Această triadă a dominat conceptul de folclor multă vreme, uneori chiar şi azi.[14] În timp o altă calitate majoră s-a alăturat triadei, comunalitatea/ colectivismul, devenind un atribut central (creaţii colective)[15].

Primii etnografi profesionişti, adică folcloriştii, erau mânaţi de zelul patriotic. Nu trebuie uitat că emergenţa acestei discipline a fost generată de politica naţională – ideea naţională – într-o epocă în care tradiţia folclorică părea singura evidenţă a unităţii poporului în lupta pentru autodeterminare şi eliberarea de sub dominaţia altor naţiuni. De la sfârşitul secolului al XVIII-lea studiul folclorului, definirea sa, utilizarea şi manipularea au variat în funcţie de specificul

---

[11] Pr. Argatu V. Ioan, *Răspunsuri duhovniceşti la întrebările credincioşilor, al Părintelui* Arhimandrit Ilarion Argatu, ediția a II-a, Editura Mila Creștină, Fălticeni, 2007, pp. 253-271.
[12] Gheorghe Pavelescu, *Valea Sebeşului. Folclor,* vol. II, Editura Astra Museum, Sibiu, 2004, p. 69.
[13] Elena Florian, *Şarpele în credinţele şi practicile magice din Chioar,* în „Buletin ştiinţific al Societăţii studenţilor în etnografie şi folclor", vol. III, Baia Mare, 1982, pp. 35-36.
[14] Dan Ben-Amos, The Ideea of Folklore, an essay, în „Folklore", vol. 1, „From definition to discipline", Edited by Alan Dundes, Routledge, London and New York, 2005, p. 10.
[15] Ibidem, p. 11.

scopurilor politice şi a nevoilor de schimbare socială, devenind tot mai academic înspre finalul secolului al XIX-lea.[16]

În contextul Romantismului european, în linia lui Herder şi a fraților Grimm, care cuprinde Europa la începutul secolului al XIX-lea şi care pătrunde în lumea românească pe la mijlocul secolului, obiceiurile „străbune" specifice lumii ţărăneşti încep să fie privite cu un alt ochi. Dincolo de exotismul şi vechimea lor, acestea apar ca semne, ca depozitare ale unei înţelepciuni ancestrale, cu puternice valenţe identitare. E momentul în care identitatea naţională e descoperită şi cultivată, astfel că o mare parte dintre practicile şi obiceiurile ce guvernau lumea ţărănească sunt privite şi recuperate ca parte a unei culturi populare, naţionale, adevărate păstrătoare ale „fiinţei naţionale", exprimând particularităţile şi specificul acesteia. Dacă un Herder sau un Goethe căutau în folclor, sub diversitatea ipostazelor, unitatea lui genus humanum, romantismul, cu precădere romantismul micilor naţiuni din Răsărit, accentuează în el tocmai latura particulară, ceea ce e specific şi ireductibil. Literatura orală şi anonimă, ignorată sau dispreţuită de opinia savantă, capătă o funcţie exponenţială: misiunea ei e să releve identitatea sufletească a popoarelor, să le confere legitimitate şi să justifice pretenţia la autodeterminare; aceasta serveşte drept reconfortare şi argument; ajunge obiect de studiu, dar şi un mijloc de prozelitism extrem de eficace.[17]

Primele semne ale unei astfel de percepţii şi recuperări, păstrând totuşi o distanţă „ştiinţifică", apar încă din scrierile unor cărturari ce aparţin (conform catalogărilor retrospective operate de diferiţi istorici) Şcolii Ardelene sau continuatori ai acesteia. Menţionez ca exemple *Anticele românilor* (1832-1833), de Damaschin Bojincă, „Despre obiceiurile populare de *înmormântare* la *români*" (Viena, 1817) de Vasile Popp, iar mai târziu lucrările unor cărturari precum Timotei Cipariu, Augustin Bunea sau George Bariţ[18] care arată, de asemeni, interes pentru culegerea şi cunoaşterea folclorului „naţional". Cărturarii

---

[16]Linda Dégh, *Bartók as folklorist. His place in the history of research,* in „Folklore", volume II „The Founders of Folklore", Edited by Alan Dundes, Routledge, London and New York, 2005, p. 209.

[17]Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mişcarea ideilor şi literatura între 1780*-1840, Ed. Minerva, Bucureşti, 1972, p. 499.

[18]În Foaia lite*rară* din 7 mai 1838 Bariţiu lansează un apel pentru culegerea de material din „gura" poporului, şi anume: „feliurimi de obiceiuri vechi, povestiri, care ar avea ceva însămnare istorică şi arheologică şi care ar vădi trăsuri de caracter pentru noi, precum şi cântece populare, de care la noi sunt foarte multe şi interesante, şi iarăşi unele frasuri, proverburi, ziceri originale româneşti, care ar fi mai puţin cunoscute sau numai într-un dialect obicinuite". De asemenea comentează în 29 ianuarie 1839; „Dorul inimii noastre, mai de multe ori descoperit, este că doar pe încetul se vor scula bărbaţi care nu-şi vor pregeta a culege odată cântecele osianilor şi a barzilor româneşti, originale, neschimbate, neatinse, cum se află în gura poporului, în munţi, în văi, la şesuri şi oriunde. Să vedem care naţie se va întrece cu aceste. Cine nu ştie cum că în cântecele, în povestirile, în jocurile, obiceiurile, ceremoniile unei naţii se află mai cu deosebire trăsăturile adevăratului caracter?" conform Paul Cornea, op.cit., p. 508.

de sorginte iluministă, cu toată dragostea sinceră purtată poporului, subestimează creaţia folclorică, aspect firesc pentru nişte aderenţi ai luminilor învăţaţi să judece în termeni de *adevăr* şi eroare."[19] Materialele adunate de către cărturarii acestei epoci erau considerate valoroase pentru că, în opinia lor, demonstrau latinitatea şi implicit nobleţea românilor[20]

A doua jumătate a secolului al XIX-lea aduce un amplu proces de culegere a cântecelor populare, poveştilor, descântecelor, a farmecelor, de studiere a obiceiurilor din vechime şi a anumitor practici magice. Însă, după cum spunea istoricul literar Paul Cornea, „primii care pun problema folclorului românesc sunt străinii: în vol. II din Geschichte des transalpinischen Daziens (Viena, 1781-1782), Sulzer publică 10 cântece populare din Transilvania şi Muntenia; în Allgemeine musikalische Zeitung din Leipzig, din 1814, apar câteva cântece din Transilvania ş.a."[21] Acest fapt va fi privit în timp cu suspiciune, dat fiind că demersul „ştiinţific" de culegere a folclorului era intim legat de chestiunea identităţii naţionale.

În contextul interpretării a numeroase sărbători şi obiceiuri populare într-o cheie identitar-naţională[22], şi unele rânduieli ce ţin de viaţa religios – magică sunt utilizate cu scopul cultivării solidarităţii şi spiritului naţional. Gazetele românilor transilvăneni deschid rubrici de folclor şi tradiţii, de prezentare a diferitelor materiale culese din lumea satului. Se fac chiar apeluri pentru conservarea acestora, pentru păstrarea lor nealterată. Numeroase societăţi literare înfiinţate lansează câte o revistă manuscris precum revista „Filomela" – organ publicistic al Societăţii de lectură a elevilor din clasele superioare de la Blaj în care sunt şi secţiuni largi dedicate folclorului.[23] Publicaţii periodice precum „Telegraful Român" emis de Mitropolia Ortodoxă de la Sibiu, „Gazeta de Transilvania" şi alte reviste pledează pentru necesitatea culegerii folclorului. Cei mai mulţi culegători de folclor sunt preoţii şi învăţătorii.[24] Din cel de care se ascundeau descântătoarele şi vrăjitoarele, cel care le afurisea şi avea puterea să dezlege relele făcute de acestea, preotul (o anumită parte a clerului) îşi dezvoltă competenţe şi atitudini de etnograf, de culegător de folclor, de om de ştiinţă ce-şi slujeşte naţiunea şi caută să-i dezvolte cultura. Acesta începe să caute bătrânele

---

[19]Ibidem, p. 502.

[20] Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Editura enciclopedică română, Bucureşti, 1974, p. 34.

[21] Paul Cornea, op. cit., p. 504.

[22]Simona Nicoară, *Metamorfozele sărbătorii sub impactul sensibilităţilor moderne (secolele* XVI-XIX), în „Caiete de Antropologie Istorică", anul IV, nr. 1 (7), 2005, Ed. Accent, Cluj-Napoca, p. 124.

[23] Virgiliu Florea, *Folclorişti ardeleni. Colecţii inedite de folclor,* Transilvania Press, Cluj-Napoca, 1994, pp. 66-72.

[24] Grigore Constantinescu, *Preoţi şi învăţători folclorişti şi contribuţia lor la dezvoltarea folcloristicii româneşti (rezumat teză de doctorat),* Bucureşti, 1998.

„cunoscătoare”, până mai ieri considerate uneltele diavolului[25] şi le convinge să-şi prezinte descântecele şi practicile, aspect care relevă faptul că la baza cercetărilor cu caracter etnologic din cultura română, stă preocuparea pentru identitatea naţională. Această preocupare a impus o anumită grilă de interpretare a materialelor culese.

Simion Florea Marian: folclorul şi identitatea naţională

În acest context îşi desfăşoară activitatea preotul Simion Florea Marian, autor a numeroase studii şi culegător al unui material bogat şi complex. Simion Florea Marian scrie din perspectiva unui preot care, asemeni majorităţii clerului, crede în puterea farmecelor, vrăjilor şi descântecelor, dar care în acelaşi timp este marcat într-o bună măsură de un raţionalism specific timpurilor moderne în care a trăit (1847 – 1907). Comparativ cu discursul Iluminist al lui Gheorghe Şincai şi al altor predecesori, părintele Simion Florea Marian nu consideră registrul magicului doar basm şi impostură. Forţele diavoleşti lucrează, astfel că se poate spune că el scrie dintr-o perspectivă mai apropiată sistemului de credinţe şi valori populare.

Activitatea lui Simion Florea Marian se întinde între anii 1866-1907, însă etapa care constituie contribuţia sa ştiinţifică în domeniul folclorului este cuprinsă de anii 1880-1900.[26]Acesta întruchipează deplin tipul „preotului intelectual” specific ambianţei euforice a celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea. El se preocupă de poezie, cercetare istorică, folcloristică, fapt ce denotă o personalitate complexă, un preot ce-şi depăşeşte statutul de simplu lider religios al enoriaşilor.[27]

Culege folclor în special prin corespondenţă[28] angrenând un număr de colaboratori, în special preoţi, cum e cazul părintelui Vasile Turtureanu, preot în Pătrăuţ, aproape de Suceava, sau Samuil Petrescu, paroh în Crasna, după cum vedem din materialele publicate[29]. Totuşi, în privinţa speciei descântecelor şi a materialelor conexe, majoritatea materialelor sunt culese personal. în primul volum cam două treimi din descântecele inventariate le-a cules chiar el, iar în al doilea o treime. În total mai bine de jumătate din materiale sunt culese direct.[30]

Influenţat în prima fază de Vasile Alecsandri, corectează cântecele/ poeziile populare culese, pentru ca apoi, intrând sub influenţa lui Haşdeu, începe

[25]Simion Florea Marian, *Vrăji, farmece şi desfaceri. Descântece poporane române adunate de* S. Fl. Marian, Ed. Coresi, Bucureşti, 1996, p. 8.

[26] I. C. Chiţimia, *S. Fl. Marian, folclorist şi etnograf,* în „Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor”, anul XII, nr. 1-2, 1963, p. 34.

[27]Ibidem, 35-40

[28]Ibidem, p. 40.

[29]În cazul de faţă e vorba de lucrarea *Vrăji, farmece şi desfaceri. Descântece poporane române* adunate de S. Fl. Marian unde sunt notaţi cei care au trimis materialele.

[30] Ovidiu, Bîrlea, op.cit., p. 236.

să publice materialul brut.[31] A început să culeagă şi să publice descântece şi vrăji mai ales după ce a sesizat importanţa pe care le-a acordat-o Haşdeu în studiile sale. Aşa începe şi el să le acorde atenţia pe care nu le-o dăduse până la 1870.[32]

În prefaţa la „Descântece poporane române” – partea a II-a a volumului *Vrăji, farmece şi desfaceri. Descântece poporane române adunate de S. Fl.* Marian, Simion Florea Marian face o pledoarie pentru culegerea descântecelor, considerându-le parte a literaturii populare, depozitară a înţelepciunii şi a spiritului naţional.[33] Criticând discursul Iluminist care le cataloga drept superstiţii dăunătoare, responsabile în mare parte pentru înapoierea culturală a poporului, autorul aduce o serie de argumente în favoarea lor.[34] De asemenea laudă o serie de înaintaşi care au avut preocupări folcloristice şi au publicat material, printre care îl menţionează şi pe episcopul Melchisedec care a publicat o serie de descântece. Pe noi ne interesează argumentele de ordin religios şi naţional. El consideră că:

> *În afară de vrăji, nu sunt nicidecum contrare religiei, ca să* mer*ite autorii lor a fi condamnaţi (cum făcea în trecut Biserica), ci din contră că unele dintre dânsele, prin influenţa creştinismului, din păgâne, cum au fost la început, cu timpul s-au prefăcut într*-un fel de exorcisme *creştine. [...] o mulţime din cele ce numim noi astăzi descântece şi care sunt acum răspândite în popor, au fost la început un fel de amulete compuse nu de păgâni şi nu cu tendinţe păgâne, ci din contră, de preoţi sau monahi creştini şi cu tendinţe creştine*[35.]

După cum putem observa din fragmentul prezentat mai sus, autorul face distincţie între vrăjile grele pe care nici în acest context nu le tolerează Biserica şi vrăjile mai uşoare, desfacerile, descântecele care, datorită faptului că au integrat în formulele lor referinţe creştine (de exemplu înlocuirea vechilor zeităţi cu mijlocitori din panteonul creştin), nu sunt considerate necreştine. Nu vom discuta în acest studiu chestiunile legate de validitatea catalogărilor operate de autor. Pentru cei interesaţi, recomandăm studiul Ipostaze ale m*aleficului în medicina magică* al Antoanetei Olteanu în care este cuprinsă şi o analiză a modului în care Simion Florea Marian a catalogat diferite tipuri de practici magico-religioase. Pe de altă parte, prin faptul că autorul specifică faptul că multe descântece şi formule incantatorii folosite în diferite ritualuri au fost compuse şi puse în circulaţie către

[31]I. C. Chiţimia, op. cit., p. 42.
[32]Ibidem, p. 49.
[33]Simion Florea Marian, op. cit.,p. 96.
[34]Ibidem, pp. 98-99.
[35] Ibidem, p. 99.

oamenii Bisericii confirmă împărtăşirea de către cea mai mare parte a clerului a sistemului de credinţe şi practici religioase populare.

Privind din perspectiva importanţei culegerii acestui tip de material pentru propăşirea şi îmbogăţirea culturii naţionale, Simion Florea Marian spune următoarele:

> *Se naşte acum întrebarea oare ce să fie cauza că din acest ram s*-a *publicat până acum aşa de puţin, pe când din celelalte ramuri de poezie şi proză poporană s-au publicat mai multe colecţii[...] Sunt mai cu seamă două cauze:*
>
> *Nepăsarea faţă de literatura poporană în genere, iar în special* totala *necunoştinţă a însemnătăţii acestui ram de poezie poporană* urgisire*a şi combaterea lui din răsputeri nu numai de către nişte ignoranţi a tot ce e naţional, ci chiar până şi de către unii din cei mai luminaţi şi distinşi bărbaţi ai noştri.*
>
> *Temerea descântătoarelor şi vrăjitoarelor de-a descoperi orişicui şi orşicând acest* ram de poezie, ca nu cumva, descoperindu-*l, să li se ia* darul de-*a putea şi mai departe descânta şi vrăji, sau să nu li se-ntâmple în urma descoperirii vreo neplăcere din partea autorităţilor publice şi mai ales a celor bisericeşti.* [36]

După ce le impută predecesorilor ignorarea acestui tip de material folcloric, menţionând legătura cu spiritul naţional, autorul aduce în discuţie un aspect important. Deşi există o deschidere şi o aplecare de ordin intelectual spre acest domeniu al culturii populare, dinspre clerul şcolit şi dinspre mulţi ierarhi pătrunşi de idealurile naţionale, vrăjitoarele au o reţinere în a-şi dezvălui cunoștințele. Această reţinere, teamă, cum e numită în text, se datorează atât convingerii că prin dezvăluire îşi pierde „darul”, cât mai ales fricii de neplăcerile pe care le puteau avea din partea autorităţilor, în special cele ecleziastice. E vorba de tradiţionala opoziţie a Bisericii, dar şi de o atitudine ambivalentă faţă de multe obiceiuri şi practici aflate la liziera vieţii religioase. Pe de o parte sunt culese ca material folcloric, pe de altă parte Biserica încearcă să le disloce şi să-şi extindă autoritatea asupra vieţii religioase a credincioşilor.

Accentuând importanţa culturală a acestui tip de material folcloric, Simion Florea Marian încearcă să potolească aversiunea tradiţională faţă de practicile proscrise de Biserică şi faţă de persoanele care le practicau (în general femei). Aceste persoane sunt temute şi respectate totodată. Privirea etnografică a lui Simion Florea Marian, puternic marcată de preocupările pentru chestiunea identitară, le recuperează cu indulgenţă şi curiozitate. Un exemplu: ţiganca Ilinca

[36]Ibidem, pp. 96-97.

a Mielului Capra, din Stupca[37] care-i furnizează lui Marian o serie de „desfaceri” şi „farmece” „pe dragoste”. Ea întruchipează viziunea tradiţională asupra vrăjitoarei: ţigancă, văduvă sau/şi bătrână, oricum o persoană marginală. Prin apropierea ca om de ştiinţă de această „ştiutoare” marginalitatea ei este îmblânzită.

După ce a arătat că temerile sunt nefondate în legătură cu multe astfel de practici „îmblânzite” de privirea etnografică, după ce a subliniat rolul important pentru cunoaşterea naţiunii, a culturii tradiţionale a acesteia, autorul trage un semnal de alarmă: pericolul ca străinii să îşi însuşească din bogăţiile noastre folclorice. Teama faţă de străin e o chestiune recurentă, o adevărată obsesie, mai ales în contextul edificării unei culturi naţionale, iar faptul că aceştia se preocupă de folclorul de folclorul populaţiilor cu care convieţuiesc în Transilvania este interpretat într-o cheie conspirativă.

> Oare n-*ar fi ruşine pentru noi când, precum în multe alte privinţe, aşa şi*-ntr-*aceasta, să vină mai întâi străinii şi, fără ştirea şi voia noastră, să ne descopere comorile, să le facă cunoscute lumii, însă* nu dup*ă cum cere dreptatea şi adevărul, ci după le vine lor mai bine la socoteală, precum au şi început acum a face unii ? [*n.a. şi dă cazul etnologului W. Schmid]. *Şi ce este încă mai dăunător nu numai pentru literatura noastră în genere, ci chiar pentru istoria limbii şi originii noastre în special, oare e bine când unii dintre străini, văzându-ne stând cu mâinile în şolduri, se folosesc de nepăsarea şi indolenţa noastră şi adunând multe de toate din literatura poporană, precum diferite arii de cântece şi jocuri, diferite poezii şi sentinţe, diferite poveşti şi alte lucruri preţioase, şi traducându-le se fălesc cu dânsele, spunând lumii că sunt ale lor din moşi-strămoşi?* [n.a. menţionează cazul sasului Josef Haltrich: Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen. Dritte vermehrte Auflage, Wien, 1882]. [38]

Chestiunea culegerii folclorului e descrisă ca fiind intim legată de problema identităţii naţionale, a unor repere fundamentale precum originea şi limba. Nu doar că a culege diferite creaţii ale culturii poporane, fie ea chiar dinspre liziera vieţii magico-religioase, ajută în cunoaşterea istoriei, a limbii, a mitologiei şi religiei poporului etc., dar pasivitatea şi nepăsarea pot submina cultura naţională, străinul ivindu-se din nou ca o ameninţare, ca un factor de concurenţă şi pericol pentru identitatea naţională.

---

[37] Ibidem, p. 69.
[38] Ibidem, pp. 100-101.

Concluzii

Relaţia dintre preot (în acest studiu am avut în vedere cazul preoţilor care au derulat activităţi cu caracter etnografic/folclorist, culegând materiale din rândul celor păstoriţi) şi „vrăjitoarele" satului (babele care descântau, făceau farmece, legau şi dezlegau căsnicii şi alte cele) este condiţionată în această perioadă (a doua jumătate a secolului al XIX-lea) de două aspecte importante. Pe de o parte, îndatoririle specifice funcţiei sacerdotale îl obligau pe preot să aibă o poziţie critică vis-a-vis de astfel de practici şi faţă de persoanele care le executau. Mai precis, trebuia să combată astfel de practici, să lămurească enoriaşii în privinţa lucrărilor diabolice săvârşite de diferite personaje şi de faptul că sunt contrare învăţăturilor Bisericii şi sunt nocive pentru viaţa oricărui bun creştin al cărui scop suprem trebuie să fie mântuirea sufletului. Astfel de personaje trebuiau depistate şi pedepsite pentru ca să fie „îndreptate" sau măcar determinate să renunţe la asemenea activităţi. În acest sens, una dintre măsuri era neîmpărtăşirea cu Sfintele Taine.[39] Tot în acest registru mai intră un aspect. Preotul avea datoria de a contracara efectele practicilor diavoleşti făcute de către vrăjitoare, Molitfelnicul[40] punându-i la îndemână o serie de rugăciuni şi rânduieli adecvate diferitelor trebuinţe. Şi preoţii erau solicitaţi constant de către enoriaşi pentru astfel de lucrări.

Pe de altă parte, din postura sa de „intelectual", de om învăţat a cărui muncă avea şi pronunţate conotaţii patriotice (în sensul că preotul trebuia să lucreze pentru rădicarea şi luminarea poporului şi pentru propăşirea culturii naţionale), preotul apare în postura de persoană care are acces la zestrea culturală şi spirituală a naţiunii. În efervescenţa Romantismului şi în prelungirea tezelor herderiene şi ale exemplelor date de fraţii Grimm şi alţii ca ei, preotul avea datoria patriotică, pe de o parte, şi responsabilitatea ştiinţifică, pe de altă parte, de a nu lăsa astfel de „comori" să piară. Aceste aspecte îi influenţează atât viziunea sa de folclorist cât şi activitatea sa de preot, mai precis, legătura sa (în calitate de preot) cu „vrăjitoarele". Ajunge la o soluţie de compromis, valorificând multe materiale şi practici magice printr-o optică „ştiinţifică", privindu-le cu indulgenţa folcloristului. Totodată, ca preot nu poate ignora întru totul contextul și semnificaţiile religioase ale unor astfel de practici. Aşa că purcede la o clarificare a acestora într-o manieră care îi permite să privească o parte din rânduielile „băbeşti" drept nediavoleşti, ca fiind o expresie a pietăţii populare, a unui creştinism ţărănesc.

[39]Vezi nota 6.

[40]Efhologhion sau Molitfelnic, ediţia a II-a, Bucureşti, Tipografia „Cărţilor Bisercsci", 1896.

Comuniune națională în cadrul serbărilor jubiliare ale,,Astrei" de la Blaj

Oana Elena Badea,
Universitatea Babeș-Bolyai

În anul 1911 la Blaj, *Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român* (ASTRA), și-a sărbătorit semicentenarul existenței. La festivitățile care au avut loc între 14 (27) și 17 (30) august a participat un număr însemnat de români din toate părțile Transilvaniei cât și de dincolo de Carpați, printre ei multiple personalități de seamă ale vieții culturale. Manifestările au avut loc pe,,Câmpul libertății" ceea ce aducea aminte de anul 1848. După șase decenii de muncă culturală, se prezenta populația română ca un important factor în viața cultural-politică transilvăneană și cu o cultură națională proprie înfloritoare. [1]

Din 1853 Biserica Română Unită cu Roma devenise biserică de sine stătătoare, subordonată direct Sfântului Scaun, ieșind deci de sub jurisdicția arhiepiscopului primat al Ungariei. Tot atunci a fost înființată Mitropolia de Alba Iulia și Făgăraș, cu sediul la Blaj, primul mitropolit al Blajului fiind Alexandru Șterca Șuluțiu.[2]

Una dintre particularitățile ceremoniilor propriu-zis religioase, constă în aceea că ele trebuie celebrate pe un teren consacrat.[3] Așa s-a întâmplat și în 1911 când, cu ocazia celebrării a cincizeci de ani de când a fost înființată ASTRA, s-a ales ca loc de întâlnire orașul Blaj – centru simbolic al luptei românilor pentru apărarea și afirmarea identității naționale; loc ce păstra vie amintirea sărbătorii revoluționare. Pentru eterna memorie a zilei glorioase de 3/15 mai 1848, locul Adunării a fost investit solemn drept,,sacru" pentru românime.[4] Conducătorii,,Astrei" au considerat întotdeauna propria instituție o întruchipare a programului revoluționar de la Blaj din 1848. Acesta este și unul dintre motivele pentru care în august 1911, la Blaj, s-a desfășurat adunarea generală jubiliară a,,Asociațiunii" și tot acolo, adunarea generală din septembrie 1936, la șaptezeci și cinci de

---

[1] Peter Binder, Activitatea „Astrei" *oglindită î*n periodicele germane sibiene în,,Centenarul Revistei Transilvania", Sibiu, 1969, p. 65

[2]http://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_Rom%C3%A2n%C4%83_Unit%C4%83_cu_Roma,_Greco-Catolic%C4%83

[3] Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 348

[4] Simona Nicoară, *Mitologiile revoluției pașoptiste românești*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, p. 205

ani de la înființarea instituției. Din 1920,,,Astra" a aniversat, anual, adunarea națională revoluționară de la Blaj.[5] Serbările cuprindeau, an de an, serviciul divin arhieresc, vizitarea locurilor istorice, a așezămintelor de învățământ, culturale și bisericești din Blaj, un pelerinaj la mormintele eroilor revoluționari de la 1848, cortegii etnografice și istorice, defilări, concerte, dansuri populare, expoziții etc.,,,Astra" numărându-se de fiecare dată printre invitații de onoare ai serbărilor de la Blaj.[6]

În demersurile cercetării mele, de a descrie și analiza un model de sărbătoare al Asociației culturale,,Astra", am descoperit că serbările jubiliare de la Blaj din anul 1911 au stat mărturie ca fiind printre cele mai autentice, bine reprezentate și relatate modele ale festivismului de care,,Astra" a dat dovadă pe parcursul existenței sale. Documentele care descriu sau amintesc despre acest eveniment sunt multe, dintre acestea meritând a fi menționate: articolul de memorialistică din,,Calendarul Minervei" pe anul 1912 a lui Ion Scurtu – jurnalist de profesie și participant activ la întreaga desfășurare a serbărilor; precum și un număr bogat de articole de presă (o consistentă reflectare a serbărilor de la Blaj se poate găsi în vechea colecție a revistei societății culturale ASTRA, creată în 1868 cu numele de,,Transilvania" și condusă de George Barițiu) sau în,,Siebenburgisch-Deutsches Tageblatt" care publică un amănunțit reportaj semnat de T.R. Popescu asupra programului adunării, la cea din urmă neputând însă avea acces. Manifestărilor culturale din august 1911 de la Blaj, revista,,Transilvania" le-a dedicat un număr special, jubiliar, foarte bogat (656 pagini), care cuprinde numeroase stipendii și articole referitoare la istoricul *Asociațiunii,* la obiectivele și importantele ei realizări culturale și educative, obținute de-a lungul celor 50 de ani de impresionant efort de culturalizare a maselor. Însă, poate cel mai important document care să conțină descrierea manifestărilor,,Astrei" de la Blaj, rămâne volumul *Serbările de la Blaj 1911, o pagină din istoria noastră culturală*, publicată de Despărțământul 11 Blaj al *Asociațiuni* în anul 1912, în care este inclus și *Catalogul secției istorice*-culturale, întocmit de profesorul dr. Ioan Rațiu, precum și ecourile din presa vremii. Însemnări ale acestei Adunări se vor regăsi și în,,Răvașul Astrei" peste ani. În articolul intitulat Luminoasa *înfrățire a Arhiereilor români la*,,Astra*"* se scria, printre altele, următoarele:,,În anul 1911 s-a serbat la Blaj jubileul de 50 de ani de viață al Asociațiunii, unde au fost de față amândoi Mitropoliții celor două biserici, arătând că Astra a închegat sub steagul ei toată suflarea românească de la vlădică până la opincă: Mitropolitul gr. cat. al Blajului, Victor Mihaly;

---

[5] Valer Moga,,,Astra*" și Societatea 1918*-1930, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, p. 483
[6] Ibidem, p. 484

Mitropolitul ortodox al Sibiului, Ioan Mețianu; Episcopul ortodox al Caransebeşului, Miron E. Cristea, viitorul patriarh al României; Episcopul ortodox al Ardealului, Ioan I. Pap; Episcopul gr.cat al Gherlei, Vasile Hossu; Episcopul gr.cat. al Orăzii, Demetriu Radu."[7]

Din lista invitaților la serbările jubiliare ale„Astrei" de la Blaj, observăm că au participat și persoane de altă etnie sau confesiune, dovadă a înfățișării prietenoase a românilor în mod deosebit față de maghiari. Cele patru zile de sărbătoare națională au fost și un bun prilej de a li se demonstra invitaților maghiari, înfrățirea și dorința de unire a românilor veniți la Blaj de pretutindeni.

Despre importanța serbărilor jubiliare de la Blaj s-a scris deci mult și cu mare entuziasm. Nicolae Iorga, sosit în ziua a treia a manifestărilor, a fost puternic impresionat de înfrățirea românească și la scurt timp după eveniment a scris o broșură tipărită la Vălenii de Munte în care își exprima starea sufletească trăită acolo:„Serbarea jubiliară a fost un fericit prilej de manifestare națională. Va fi o trainică amintire a momentului mare de care s-a învrednicit orașul găzduind mii de români veniți din toate părțile. Oricare din ei va fi plecat de acolo cu sufletul mare. (…) S-au rostit frumoase cuvântări de înfrățire"[8]

Numărul mare de publicații referitoare la serbările jubiliare ale„Astrei" de la Blaj, evidențiază în primul rând, importanța pe care aceste manifestări festive a avut-o în epocă, dar și impactul creat în mentalitatea participanților și nu numai.

Serbările culturale organizate în Blaj, în zilele de 14,15,16 și 17 August 1911, cu prilejul jubileului de 50 de ani al A*sociațiunii*„au fost dintre cele mai frumoase care s-au ținut la noi"- spunea Andrei Bârseanu în *Cuvântarea la serbările jubiliare de la Blaj* ținută în prima zi a adunării.„Orășelul Blaj, vechiul centru de cultură românească, în cele 4 zile se îmbrăcase într-o haină de sărbătoare rară. Cu acest prilej, s-a întrunit pentru prima oară toată intelectualitatea transilvană: arhiereii noștri, cărora li s-au făcut ovațiuni călduroase din partea credincioșilor".[9]

Programul serbărilor, conceput și pregătit minuțios, exprima întru totul spiritul„Astrei". Oamenii au început să se adune la Blaj începând de duminică 14 (27) August:„În sfânta zi a Duminicii – relata Ion Scurtu – mii de români porniră spre Blaj. Ai fi crezut că s-au întors, pe fața lumii de azi,

---

[7] Silvia Pop, De la *revoluție la ASTRA* în„1848 Blajul și amintirea revoluției", ASTRA Despărțământul „Timotei Cipariu", Blaj, 1998, p. 49

[8] Ibidem, p. 48, apud Nicolae Iorga, *Serbările de la Blaj. Însemnătatea lor politică, culturală și literară*, Vălenii de Munte, Tipografia Neamului Românesc, 1911, p. 28-30

[9] Andrei Bârseanu, *Cuvântare la serbările jubiliare de la Blaj (1911) ale*„Astrei*"* în„Transilvania", Nr. 5-6, 1911, Septembrie-Decembrie, p. 744

vremile mari de la 1848. Trenuri, automobile, trăsuri, căruțe aduceau masele răscolite din toate unghiurile pământurilor românești."[10] A doua zi, 15 (28) august, care este mare sărbătoare creștină (Adormirea Maicii Domnului) (**Anexa 1**), a început cu Sfânta Liturghie în Catedrala Mitropolitană,,Sf. Treime", unde s-a desfășurat și ședința solemnă a,,Astrei". La masa comitetului central, s-au așezat toți arhiereii, având în mijloc pe președintele adunării Andrei Bârseanu, și jur împrejur pe membrii comitetului. Tabloul *acesta a fost de o măreție rară, care a făcut o adâncă impresie î*n public[11]. Întreaga mulțime adunată la serbări, a participat la slujbele religioase de rit greco-catolic ținute de mitropolitul Bisericii Unite Victor Mihaly, cu apropiata participare a clerului ortodox, ca semn al înfrățirii religioase al celor două biserici surori. Sub influența entuziasmului general, lucruri sacre au fost transformate și transferate de opinia publică în lucruri laice și viceversa.

Alături de emoționantele cuvântări ținute de intelectualii transilvăneni veniți la Blaj, în amiaza primei zile a serbărilor s-a desfășurat și conductul etnografic sau sărbătoarea jocului și portului național românesc. Aflăm astfel că,,lumea nu ieșise încă de la banchet, când larga piață a Blajului, croită de ochiul mare și înțelept al marelui Inocențiu Clain înainte cu aproape două sute de ani, a început să se frământe de o mulțime mare de oameni. De sus, dinspre <<șura vlădicului>> venea un zgomot neobișnuit, de glasuri multe, de glasuri vesele, de chiuituri și sunete de ceteri. Părea un vuiet depărtat de oști, care vin din zări mari de la biruință. Deodată strada Tipografiei se umple de chiot și un mare steag albastru (simbol al credinței) își flutură faldurile mărețe peste un râu de capete, peste o mare mulțime de flăcăi de-ai noștri, care vin în șiruri voinicești, câte patru, cu flori în pălării, cântând după ceterile, pe cari le poartă smei cu gâturi lungi. În frunte, o tablă albă cu numele comunei. (**Anexa 2**) Mai pe la mijloc, în șiruri drăguțe, fete mândre pășesc sfioase, dar cu inimă în tactul muzicei, cu mănunchiuri de flori la brâu. Ici colo câte doi flăcăi cuprinși pe după cap, reamintesc frăția de cruce din vremile bătrâne. Vin satele noastre din jur, aducând sănătatea lor înfloritoare și portul mândru de pe Târnave, de pe Săcaș și mai în jos, de pe la Murăș, vin să ne reamintească vremuri trecute, de când au coborât întâi la Blaj Moții lui Iancu, Murășenii lui Axente, câmpia lui Moldovan și toată suflarea românească, în anul de frământări cumplite, care a consfințit Blajul nostru pentru toate vremurile. Piața Blajului, unde s-au îngrămădit cetele în ordine frumoasă, a luat o înfățișare grandioasă. De jur împrejur, cărturărime din tot

---

[10] Ion Scurtu, *Serbările culturale de la Blaj* în,,Calendarul Minervei", Editura Minerva, București, 1912, p. 131
[11] Andrei Bârseanu, art. cit., p. 744

cuprinsul pământului locuit de Români. Era greu pământul de atâta lume. Atâta entuziasm nu s-a mai pomenit pe pământul Blajului din '48 încoace. La tot pasul, un sat întreg cu hora lui. Nu vedeai decât pene de măghiran și mușcăți săltând vioi, și flamuri undulate de boarea amurgului. Și chiote și cântece de fete prinse în horă."[12]

,,După ce miile de țărani au înconjurat întreagă piața, la un semn dat se despart în patru coloane mărețe, și se întorc cu toții cu fața spre mănăstire. Încep jocurile naționale: călușerul, bătuta, învârtita, haidăul și câte jocuri toate, cântând și țuaind de-ți sălta inima, jucate de fiecare sat, separat, cu vârful lor în frunte. Publicul privitor, nemaiputând rezista valului însuflețirii, rupe orice zăgaz și se amestecă între jucători. Vlădicii dau pildă bună, primii, trec de la grup la grup, admiră, strecoară câte-o vorbă de încurajare și se citește pe fața lor, că sufletele li-s stăpânite de focul sacru al entuziasmului. Au fost admirați mai cu seamă voinicii Călușeri, cu bâtele lor, pe cari le învârteau, bătând tactul, în timp ce sprintenele picioare desemnau cele mai îndrăznețe figuri, într-un ritmul de-o armonie desăvârșită. (**Anexa 3**) Am zărit pe tânărul Episcop Miron Cristea îmbărbătând pe flăcăi la joc. Spre seară, jucătorii și jucătoarele s-au adunat într-o grădină din apropierea Blajului, la Veza, unde au încins o horă întinsă – o adevărată horă românească."[13]

Văzând scena aceasta feerică, Ales. Nicolescu, cel care descrie jocurile populare de mai sus, continuă relatările cu elogiile, date, pe vremuri, de presa italiană acestor manifestări folclorice:,,E o emulație în mișcări, o întrecere frumoasă, ca la jocurile eleusine și olimpice."[14] Observăm că analogia făcută cu jocurile vechi romane și grecești amintește și întărește conștiința laudativă la adresa originilor străvechi, reflectate prin continuitatea în jocurile populare românești.

Din descrierea conductului etnografic, aflăm cum diverse elemente se combină într-o adevărată sărbătoare a simbolurilor: steaguri, costume tradiționale, imagini, imnuri, care celebrează întâlnirea mulțimii cu intelectualii transilvăneni, atașamentul ei pentru lideri și pentru ideile pe care le întruchipează (națiune, unitate, libertate, culturalizare a maselor). Fiecare simbol are drept scop stârnirea emoțiilor, încărcarea atmosferei. E nevoie de participarea fiecărui individ în parte, fie că trebuie să defileze, să danseze, să cânte sau să ovaționeze. Aceste aspecte sunt condiții ale trecerii la acțiune. Un rol capital la aceste serbări folclorice, îi revine, cred eu, și

---

[12]Ibidem, p. 752

[13]Despărțământul XI Blaj al,,Asociațiunii", *Serbările de la Blaj-o pagină din istoria noastră culturală,* Tipogr. Semin. Teol. Gr. cat., Blaj, 1911, pp. 280, apud raportul,,Foii Poporului" în nr. 34/1912.

[14] Ibidem, p. 282

muzicii care cufundă mulțimea într-o stare hipnotică de entuziasm. Această transă constă în a-l conecta pe individul care trăiește și asociază identitatea sa, la grupul care i-o recunoaște. De asemenea, țărani în număr foarte mare au fost de față și la trecerea arhiereilor spre biserică, semn al glorificării datinii religioase și al îngăduinței ambelor confesiuni.

Desfășurarea coregrafiei maselor, a satelor participante, simbolizează intrarea și integrarea grupurilor în tabloul sărbătorii, fiecare cu personalitatea sa, cu semnele lui distinctive și laudative. Coregrafia mulțimii, alături de muzica ce salută venirea fiecărui sat, urmează o curbă crescătoare culminată de sosirea celor mai importante personalități, reprezentanți ai modelelor culturale dominante ale epocii. Prezența intelectualilor încununează ceremonia festivă, în care publicul, adunat într-un număr foarte mare, este pregătit să aclame cum se cuvine,,vedeta" pentru care s-a hotărât să asiste la serbare, să fie astfel publicul ei și numai al ei. Este momentul esențial în care individul se rupe de toate legăturile cu societatea din afară și nu mai are drept societate decât masa prezentă. Toți împărtășesc aceleași sentimente simple și puternice, aflându-se într-o stare de felul celor atât de bine descrise de Stendhal:,,A fost și un Te deum, valuri de tămâie, șarje prelungi de muschete și artilerie; țăranii erau îmbătați de fericire și pioșenie. O astfel de zi dărâmă toată munca a o sută de ziare iacobine". [15]

Din volumul comemorativ al,,Astrei", aflăm că,,nimic nu tulbură tabloul viu, de-o frumusețe artistică, care se desfășură în acele zile de sărbătoare la Blaj; nu afli nici o notă discordantă; toată ținuta grupului acestuia măreț de oameni, e demnă și cuviincioasă. De aceea, când singuraticele grupuri defilează pe dinaintea tuturor, mulțimea intelectualilor îi primește cu ropote de aplauze și ochii tuturor înoată în lacrimi de mândrie națională. Damele fluturau batistele din ferestrele caselor sau de pe terasa mănăstirii. Iar bărbații aclamau, din toată puterea glasului. Sigur, că marii morți din mormintele Blajului au tresărit de fericire rară, văzând vrednicia nepoților, pentru cari și-au jertfit viața."[16]

Impresia finală a serbărilor jubiliare de la Blaj s-a metamorfozat așadar, într-un sentiment,,înălțător" de comuniune națională care se trezise în sufletul românilor. Unii dintre ei, după cum am văzut din descrierea de mai sus, au fost impresionați până la lacrimi de amploarea și măreția manifestărilor festive la care au luat parte. În mod deosebit, asupra străinilor și a oaspeților din regat, participanții au făcut o impresie covârșitoare, iar toate gazetele vremii au remarcat cu deplină laudă ospitalitatea

[15] Serge Moscovici, Epoca maselor. Tratat istoric asupra psihologiei maselor, Institutul European, Iași, 2001, p. 142, apud Stendhal, Le Rouge et le Noir, Ed. Pleiade, t. I, p. 317.
[16] Despărțământul XI Blaj al,,Asociațiunii", op.cit., p. 278

Blăjenilor.,,Au defilat mulți țărani la Blaj sub tricolorul care în zilele acelea a fost îngăduit și a fluturat liber ca în 1848, dar pașnic și cu promisiuni mai senine și mai trainice. Au defilat și au cântat <<Deșteaptă-te române>>, și însuși primul – pretor, Iosif Szasz, ungur curat și nu mai bun decât alții, a trebuit să-l asculte la masă. Realitatea însăși a deșteptării românilor îi stătea sub ochi."[17]

Toate detaliile cu privire la reprezentările festive de la Blaj, întăresc încă o dată ideea potrivit căreia evenimentul a avut o importanță deosebită în mentalul participanților. Dintr-o simplă adunare generală, în care se prezentau programul și activitatea,,Astrei" de-a lungul a 50 de ani de activitate, cu discursuri lungi și ceremonii religioase care aveau menirea să sensibilizeze mulțimea, întregul eveniment se transformă, odată cu participarea unui număr impresionant de români și de personalități ale vremii, într-o adevărată sărbătoare având implicații culturale, naționale, folclorice și religioase.

,,Oamenii au trăit dintotdeauna cu amintirea unei sărbători şi în aşteptarea alteia, căci sărbătoarea închipuie pentru om, pentru memoria şi dorinţa lui, vremea emoţiilor intense şi a metamorfozei fiinţei sale."[18] Din exemplul serbărilor jubiliare de la Blaj observăm că, sărbătoarea a fost, nu numai ocazia comuniunii, dar şi a descărcărilor emoţionale ale colectivităţilor. În acele zile de sărbătoare, se contopesc și coexistă pentru scurt timp un amalgam de stări care nu au nimic în comun cu starea și comportamentul oamenilor din zilele obișnuite ale vieții lor. La fel și în cazul acceptării invitaților de altă etnie sau confesiune la acele manifestări festive. Dacă în restul zilelor, românii erau nemulțumiți și se confruntau frecvent cu situația politică, administrativă, confesională sau școlară care exista la acea vreme în Transilvania, în acele zile de sărbătoare, la Blaj, românii par să fi lăsat problemele și ura la o parte pentru a se bucura împreună de unirea frățească pe care sărbătoarea o făcea posibilă. Era și un bun prilej de a li se demonstra maghiarilor invitați la serbări, puternicele valori culturale, naționale și folclorice românești.

În opinia lui Roger Chartier, sărbătoarea este și una din formele sociale în care putem vedea atât rezistenţa populară la comenzile normative cât şi remodelarea componentelor mulţimii datorită modelelor culturale dominante.[19] Folosirea cuvântului sărbătoare – aparenta sa univocitate trimite de fapt, la o mulţime de diferenţe gândite adesea printr-o serie de opoziţii: popular/ oficial, rural/ urban, religios/ laic, participare/ spectacol

---

[17] Ibidem, p. 12

[18] Simona Nicoară, *Istoria şi miturile*, Editura Accent, 2009, Cluj-Napoca, p. 67.

[19] Roger Chartier, *Lecturi şi cititori în Franţa vechiului regim*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997, p. 35

etc. Or, aceste clivaje, departe de a permite o tipologie clară a ceremoniilor festive, sunt ele însele problematice, de vreme ce aproape întotdeauna sărbătoarea este un amestec ce vizează împăcarea contrariilor.[20] În cazul practicilor însă, Durkheim este de părere că lucrurile stau la fel ca și în cazul credinţelor. Starea de efervescenţă în care se află credincioşii adunaţi laolaltă se traduce în mod necesar în exterior prin mişcări exuberante, greu de canalizat spre nişte scopuri prea precis delimitate.[21]

O importantă implicație în serbările de la Blaj am văzut că au avut-o și ceremoniile religioase. Andrei Șaguna considera religia ca fiind principala legătură de unire dintre români.[22] Nimic mai adevărat, am putea spune, căci religia presupune, în ce o priveşte, un act colectiv care îi leagă pe oameni unii de alţii.,,Religia, spunea Durkheim, este un fapt eminamente social; reprezentările religioase sunt reprezentări colective care exprimă realităţi colective."[23] Roger Caillois în schimb, era de părere că religia nu ar fi ceea ce este, dacă nu ar lăsa un oarecare spaţiu pentru combinaţiile libere ale gândirii şi activităţii, pentru joc, artă, pentru tot ce recreează spiritul obosit de prea multă constrângere a muncii cotidiene: înseşi cauzele care i-au determinat existenţa se transformă în necesitate. Ideea unei ceremonii religioase de o oarecare importanţă trezeşte în chip natural ideea de sărbătoare. Invers, orice sărbătoare, chiar dacă este, prin originea sa, pur laică, are o parte din caracteristicile ceremoniei religioase, căci, în orice caz, are drept efect să-i apropie pe indivizi, să pună în mişcare masele şi să provoace în acest fel o stare de efervescenţă, uneori chiar delir, care nu este lipsită de legătură cu starea religioasă. Omul iese din sine, este sustras de la ocupaţiile şi preocupările sale obişnuite. De aceea observăm şi într-un caz şi în celălalt aceleaşi manifestări: strigăte, cântece, muzică, dansuri, căutarea unor excitante care să intensifice nivelul vital etc. Simpla bucurie, un amestec profan, nu are un obiect serios, în timp ce, în ansamblu, o ceremonie rituală are totdeauna un scop grav.[24] Același scop al ceremoniei l-am putut observa și în exemplul serviciului religios greco-catolic desfăşurat în catedrala din Blaj, unde zeci de participanți au simțit duhul ceremoniilor religioase care plutea deasupra mulțimii.

În mod special, atmosfera de sărbătoare a jubileului,,Astrei" este asigurată de prezența ritualului creștin. Faptul că fiecare zi a serbărilor începe cu săvârșirea serviciului divin, menține, întărește și răspândește

[20]Ibidem.
[21] Émile Durkheim, op.cit., p. 349
[22] Keith Hitchins, *Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846*-1873, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 289
[23]Émile Durkheim, op.cit., p. 22
[24]Roger Caillois, *Omul şi sacrul*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, p. 20

entuziasmul și motivația mulțimii. Serviciul divin reprezintă cadrul tradițional al sărbătorilor creștine și avea menirea să cimenteze solidaritatea dintre cei prezenți la eveniment. Participarea într-un număr foarte mare la Sfânta Liturghie, reflectă exteriorizarea sentimentelor de comuniune națională colectivă:,,Participanții trăiau stări emoționale deosebite; arhiereii ambelor biserici au stat de s-au închinat împreună. În jurul lor, înalta și larga biserică desfășura aceleași chipuri după tradiția noastră națională; aceleași rituri străbune dădeau mișcare sfintei slujbe; aceleași erau cuvintele din aceeași limbă. Un vechi trecut de unitate desăvârșită îi înfășura pe toți cu farmecul povețelor lui milenare."[25]

Orice serviciu religios s-a încheiat, și în cazul serbărilor jubiliare ale,,Astrei" cu un moment de pietate desăvârșită la cimitir, unde se ținea un parastas și o slujbă comemorativă a eroilor transilvăneni. (**Anexa 4**) Astfel, are loc celebrarea unor personaje exemplare ale trecutului, reinvestite ca modele demne de urmat. Forma comemorativă a serbărilor,,Astrei" avea rolul de a reactiva sentimentul de conștiință colectivă românească. Iar prin reluarea modelului de sărbătoare revoluționară de la Blaj, s-a încercat păstrarea legăturii dintre generații și încurajarea mișcării naționale de până la 1918. De obicei, momentele comemorative se finalizau prin dezvelirea unui monument – simbol al devoțiunii și al pelerinajului public.

Sfânta Liturghie, comemorările, discursurile personalităților, sunt toate indicii ale eticii creștine și a evlaviei colective din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și a primei jumătăți a secolului XX din Transilvania. De asemenea, simbolistica steagurilor, întărește rolul acestora de instrument al identității și de sugestie a ideii de unitate.

Desfășurarea serbărilor jubiliare ale,,Astrei" din anul 1911, a reprezentat un exemplu deosebit al evidențierii entuziasmului cu care românii din Transilvania au primit acel eveniment în orășelul Blajului. Pentru că a reprezentat o celebrare a comuniunii naționale, nu s-a pus niciun moment problema inclușilor sau a exclușilor. Toată lumea a putut participa la serbările de la Blaj, indiferent de apartenența etnică, politică sau confesională, neîncercându-se a se face vre-o diferențiere pe baza acestor criterii. Exemplară pentru acest caz este prezența la serbări a prietenului *românilor* Jan Urban Jarnik. Profesor la Universitatea din Praga, Jan Urban Jarnik (1848-1923) a fost un filolog ceh, membru de onoare al Academiei Române. De asemenea, un exemplu al deschiderii românilor față de maghiari, îl reprezintă și prezența prefectului Szasz – reprezentantul Monarhului și a guvernului Ungariei la serbările jubiliare ale,,Astrei" sau a fraților Mocsonász și fraților Mocsonyi. Observăm că apelativele pe care le

[25] Nicolae Iorga, *Serbările de la Blaj, însemnătatea lor politică, culturală și literară*, Vălenii de Munte, Tipografia <<Neamul românesc>>, 1911, p. 6

folosesc românii cu privire la invitații maghiari sunt:,,prietenul românilor" sau,,frații noștri". La moartea lui Alexandru Mocsonyi în anul 1909 spre exemplu, se scria în revista,,Transilvania":,,S-a stins unul dintre bărbații cei mai aleși ai neamului nostru, care întreaga lui viață a fost o stea călăuzitoare a idealurilor noastre".[26]

Un alt aspect important de menționat cu privire la invitații străini din cadrul serbărilor de la Blaj, ar fi acela că aceștia vorbeau aproape perfect limba română. Limba este și ea una dintre elementele cele mai stabile, una dintre rădăcinile mitice pe care s-a fondat oricare ideologie națională. Limba, ca și religia, reflecta Renan, invită la reunire, la comuniune, pentru că, în cazul națiunii, libera adeziune este criteriul rezonabil. Herder susținea că limba exprimă modul de gândire al unei națiuni, este însăși gândirea națională.[27]

Cu prilejul sărbătorii, sub masca limbajului gestual, distanțele și tensiunile dintre participanți se pot deci dezamorsa sau chiar anula:,,adunați laolaltă, oamenii devin mai buni; căci aceștia vor căuta să-și fie pe plac unii altora" [28], spunea Roger Chartier.

Cuvântările și rugăciunile rostite de Arhierei precum și de către cărturarii de prestigiu ai Transilvaniei, toasturile de la banchete, conductul etnografic cu dansurile și cântecele lui, zborul simbolic al lui Aurel Vlaicu (**Anexa 5**), telegrama adunării către Împăratul-Rege, prezența actorilor Teatrului Național din București, a miilor de țărani și a fruntașilor ambelor biserici românești, au constituit noi dovezi,,ale comuniunii neamului românesc și ale încrederii sale în apropierea zilei celei mari a Unirii".[29] Toate au fost *afirmații răspicate ale credinței î*n noi *înșine, î*n unitatea, *î*n *solidaritatea românească și î*n valoarea culturii noastre lup*tătoare*.[30] Conștiința națională, solidaritatea, unitatea, au fost demonstrate de poporul român cu cel mai mare entuziasm posibil:,,Strigătele lor de: să trăiască! adresate <<domnilor>>, cuprindea nemăsuratul lor devotament față de fruntașii și cărturarii lor."[31] Desfășurate sub astfel de auspicii, serbările jubiliare ale,,Astrei" de la Blaj din anul 1911, s-au transformat într-o impresionantă și prevestitoare adunare a românilor din toate provinciile românești (cu predominanță din Transilvania), reafirmarea idealurilor pașoptiste și memorandiste de libertate, dreptate și unitate națională, reînnoind jurămintele de atunci – cum afirma Vasile Goldiș –, și exprimând

---

[26],,Transilvania. Organul Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român", Nr. II, Aprilie-Iunie, 1909, p. 57
[27] Serge Moscovici, op. cit, pp. 234-235
[28] Roger Chartier, op.cit., p. 51
[29] Pamfil Matei, *Asociațiunea î*n lumina doc, Ed. Cit., p. 93
[30] Nicolae Iorga, op.cit., p. 14
[31] Despărțământul XI Blaj al,,Asociațiunii, op. cit., p. 400

din nou, mai răspicat ca oricând în cadrul *Asociațiunii*,,hotărârea de a-și intensifica lupta pentru apărarea și afirmarea intereselor majore ale națiunii române". Aceste serbări, au reprezentat un mijloc de întipărire în conștiința colectivă a încadrării tuturor regiunilor române într-un singur stat. Iar acest fapt avea să se întâmple șapte ani mai târziu prin înfăptuirea mult doritei Mari Uniri.

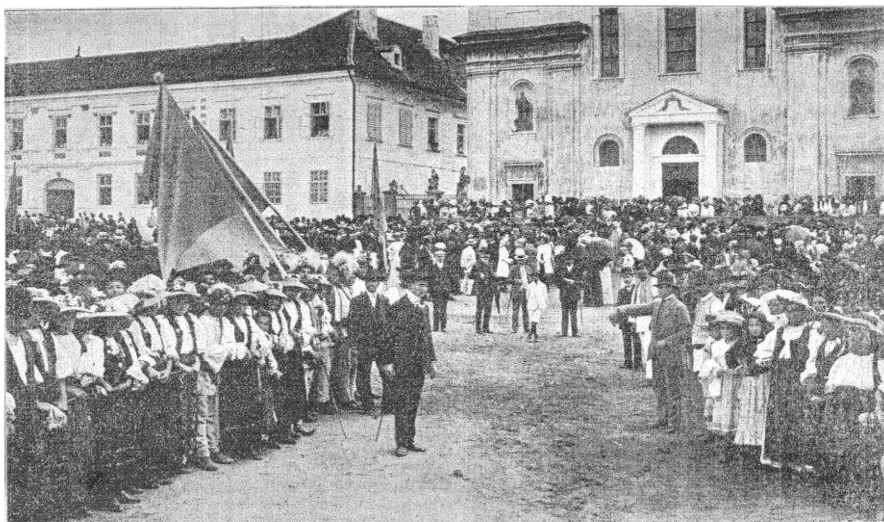
Serbările,,Astrei" au reprezentat și un bun exemplu al îmbinării sărbătorilor laice cu sărbătorile religioase și a modului în care acestea au încercat să coabiteze în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și a începutului de secol XX din Transilvania. Pornind de la dubla funcție a lui Andrei Șaguna (1808-1873) de Mitropolit al Bisericii Ortodoxe și de președinte al Asociației culturale ASTRA, observăm cum laicul, a încercat în același timp să se legitimeze și să-și promoveze idealurile naționale, apelând la Biserică – important simbol al tradiției.

Pe lângă efectele generale, descrise mai sus, pe care modelul serbărilor,,Astrei" de la Blaj, l-au întipărit în mentalul participanților, poate cel mai important merit al acestora ar fi acela că au izbutit să stârnească în sufletele românilor sentimentul alcătuit din impresii de încredere şi respect, trezite în conştiinţele individuale de o mare forţă morală care le-a dominat şi le-a susţinut: forţa colectivă. Eliminând cu desăvârșire orice disensiuni etnice, politice ori confesionale, aceste sărbători vor rămâne *altarul sfânt al idealului național și al solidarității naționale*[32] al începutului de secol XX din Transilvania.

[32] Cong*resul cultural al Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român*,,Astra*"* în,,Transilvania", Anul 61, Nr. 1-6 (Ian.-Iunie) 1930, p. 365

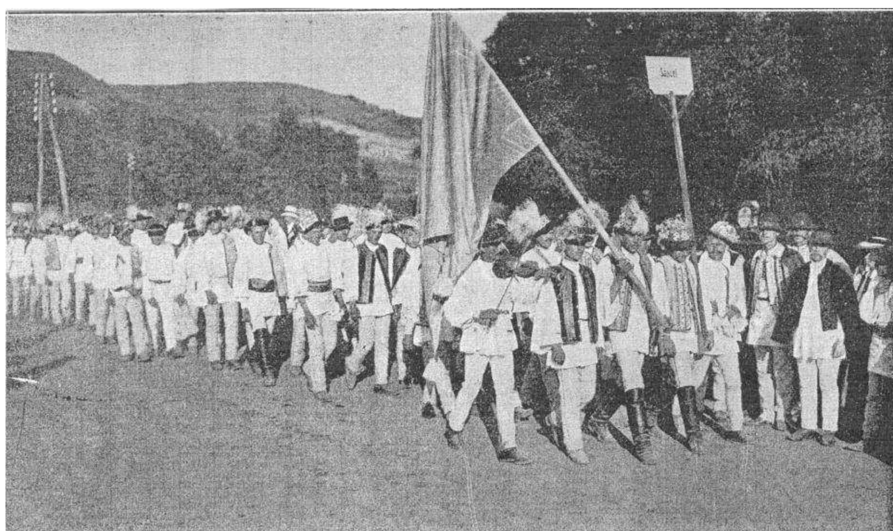
Anexe:

Anexa 1



Inainte de sfânta liturghie.

Anexa 2

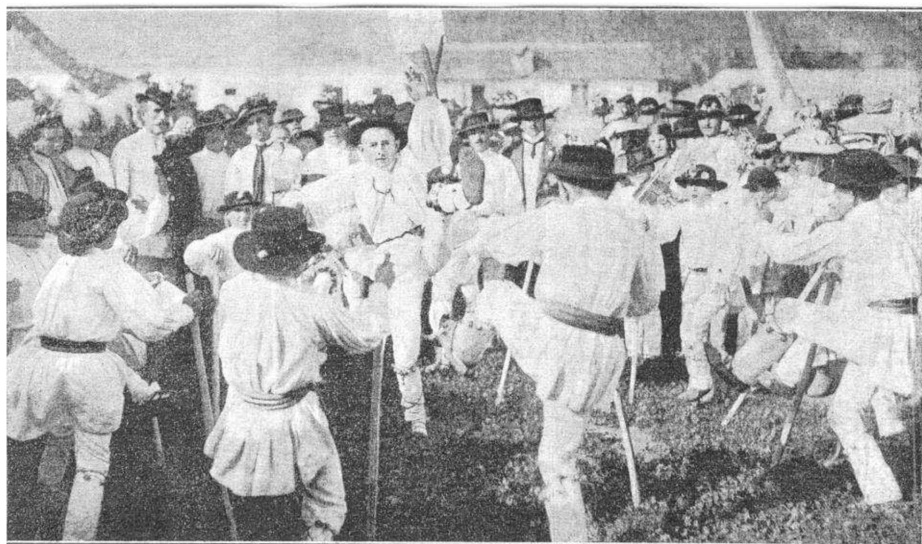


Conductul etnografic: Sosirea satelor.

Anexa 3



Conductul etnografic: Călușeri.



Conductul etnografic: Călușeri.

Anexa 4



Rentoarcerea dela cimiter.

Anexa 5



Vlaicu aterisează pe Câmpul Libertății.

EXCLUȘI SAU INCLUȘI.
UNITARIENI POLONEZI ÎN TRANSILVANIA.

Enikő Rüsz-Fogarasi
Universitatea Babeș-Bolyai

În investigația propusă, cea mai importantă întrebare la care trebuie să căutăm răspuns s-ar formula în felul următor: Cine sunt de fapt polonezii unitarieni, când, și în ce condiții apar pe scena istoriei Transilvaniei?

Ca atare demersul nostru trebuie să clarifice cum și când apare unitarianismul în Polonia. Se cunoaște faptul că ideile reformei religioase, implicit cele de sorginte antitrinitariană, au pătruns în Polonia pe la mijlocul secolului al XVI-lea.[1] În această perioadă Polonia a fost un stat multi-etnic, cu diverse opţiuni religioase, încă dinaintea pătrunderii ideilor reformei religioase. Alături de catolici şi ortodocşi a existat o comunitate mozaică numeroasă iar la periferiile sud-estice ale regatului Polonez trăiau tătarii musulmani.[2] Pe aceste fundamente etnico-religioase au fost sădite seminţele reformei religioase. În diverse regiuni, mai ales în oraşele preponderent germane, a fost îmbrăţişat lutheranismul, dar nobilimea poloneză a preferat calvinismul ajungându-se deja ca în 1554 la Slominiki să aibă loc primul sinod al calviniştilor din Polonia.[3] Ruptura dintre calviniști și antitrinitarieni s-a produs cu ocazia sinodului din Piotrków din 1564.[4] La scurt timp, de Crăciunul anului 1565, antitrinitarieni și-au organizat propriul lor sinod la Wegrów în prezența a 45 de preoți adepți ai noii confesiuni.[5]

Însă, în ciuda succesului ideilor reformei în Regatul Polonez biserica catolică a rămas o putere redutabilă, oricât de puternic a fost protestantismul. Deşi la mijlocul secolului al XVI-lea a pierdut din poziţii, datorită contrareformei a reuşit, totuşi, să îşi recâştige odată încrederea în sine, pentru ca după aceea să treacă în ofensivă. Astfel, ca un rezultat al valului de contrareformă, în urma tratativelor din 15951596, se realizează la Brest unirea

---

[1] Diarmaid MacCulloch, Europe s House Divided. 1490-1700, Penguin Books, 2003.
[2] Szokolay Katalin, Le*ngyelország története*, Balassi Kiadó, 1996, p. 49.
[3] Szokolay Katalin, *Lengyelország története*, Balassi Kiadó, 1996, p. 50.
[4] Apud Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.
[5] Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22/57.

ortodocşilor ruteni cu Roma.[6] Semnarea documentului solemn de unire la Brest, cu ocazia sinodului episcopilor ruteni din 22 iunie 1595, a constituit începutul unui proces lung în care s-au clarificat relaţiile bisericii unite cu biserica Romei.[7] Această victorie a catolicismului din Polonia-Lituania a prefigurat deja constrângerile ce se vor contura faţă de protestanţii din Regat.

Într-o lume atât de diversă şi încă tolerantă şi-au făcut loc şi unitarienii polonezi. Numiți socinieni, după numele fraţilor Socinus, cei cărora le datorau catechismul din Raków în care se găsea fundamentarea dogmatică a credinţei lor,[8] au avut o biserică instituţionalizată, funcţională, pe parcursul de mai bine de o sută de ani. La mijlocul secolului al XVI-lea nobilimea numeroasă din această ţară avea în mâna sa puterea decizională, exercitată prin Seim. La dieta poloneză ţinută la Varșovia în data de 28 ianuarie 1573 (după cinci ani de la dieta de la Turda – Transilvania) s-a decretat libertatea religioasă,[9] iar Henry Valois, invitat pe tronul polonez, a acceptat condiţiile naţiunii poloneze. Leilo şi Faustus Socinus, principali promotori ai ideologiei unitarianismului polonez,[10] au pus în 1569 bazele academiei din Raków, unde mulţi tineri cu vederi liberale îşi continuau studiile. După un periplu lung şi periculos prin Europa cele două personalități şi-au găsit locul în lumea religioasă radicală din Polonia unde au încercat să reducă radicalismul anabaptismului polonez şi să introducă o teologie raționalistă în gândirea unitarianismului polonez.[11] Perioada de glorie a Brethrenului polonez (socinianismului) a fost de scurtă durată începând din 1585 și terminându-se în 1638 odată cu căderea Rakówului, numită de contemporani Athena sarmată.[12] Relaţia dintre socinienii polonezi şi

---

[6] Aleksander Gieysztor, History of Poland, Polish Scientific Publishers, Warszawa, p. 183.

[7] Dezvoltarea temei vezi: Ovidiu Ghitta: *Naşterea unei biserici*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 49- 63.

[8] Owen Chadwick: *A reformáció*, Osiris, Bp.,1998, p. 192-193.

[9] Diarmaid MacCulloch: Europe s House Divided. 1490-1700, Penguin Books, 2003,
„we mutually promise for ourselves and our successors forever…. That we who differ with regard to religion will keep the peace with one another, and will not for a different faith or a change od churches shed blood nor punish one another by confiscation of proprerty, infamy, imprisonment or banishment and will not in any way assist any magistrate or officer in such an act." p. 343.;
Polonezii aflaţi în criză dinastică, doreau să treacă de situaţie prin invitarea din casa regală franceză a unui monarh pe Henric Valois, dar speriaţi de evenimentele din Franţa după noaptea Sf. Bartolomeu au vrut să se asigure că noul monarh nu va periclita realitățile din ţară ca atare au ajuns să declare libertatea religioasă pe care au impus şi noului monarh.

[10] Diarmaid MacCulloch: Europe s House Divided. 1490-1700, Penguin Books, 2003, p. 341.

[11] Balázs Mihály: *Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiról*, Dunánál, Budapest, Qui one Quit, Kolozsvár, 2003, p. 16.

[12] Apud Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

unitarienii transilvăneni a fost permanentă încă de la debutul celor două biserici, ceea ce nu e de mirare având în vedere relaţii de rudenie foarte strânse dintre familiile aflate la conducerea celor două state. Curtea regală poloneză, ca şi cea transilvană, deschisă ideilor înnoitoare, găzduia personalităţi cu idei radicale alungate de la curţile regale şi princiare catolice şi protestante mai puţin tolerante.[13] Un membru marcant al celor două curţi a fost medicul Giorgio Blandrata prezent atât în Polonia cât şi în Ungaria însoţind-o pe regina Izabela,[14] şi care a fost un promotor marcant al ideilor anti-trinitariene. Pe de altă parte, unitarienii saşi din Cluj apelau deseori la antitrinitarienii polonezi pentru ca aceştia să le trimită preoţi unitarieni cunoscători ai limbii germane. Astfel, Valentin Radeczius, originar din Gdansk, va servi începând cu 1622 ca preot al saşilor unitarieni din Cluj,[15] ba mai mult, va deveni și episcop al acestora.[16] Iar din 1643 până 1655 Adam Francke[17] îi va sluji pe saşii unitarieni din Cluj.

Dar relaţia strânsă dintre polonezi şi transilvăneni în epoca modernă timpurie nu s-a redus doar la legăturile unitarienilor ci, după cum constatăm în curţile principilor Transilvaniei, deseori întâlnim persoane influente venite din Polonia. Astfel, Ioan Sigismund a avut printre sfetnicii săi apropiaţi pe Stanislas Niezowski.[18]

Evoluţiile politice din Polonia de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi mai cu seamă din secolul al XVII-lea nu au priit ideilor antitrinitariene secondate de valul contrareformei.[19] Ofensiva împotriva protestanţilor s-a întărit considerabil după aducerea iezuiţilor, pentru ca, treptat, toată societatea poloneză să devină favorabilă catolicismului datorită propagandei

---

[13] Lech Szczucki: *Két XVI. századi eretnek gondolkodó*, Ed. Akadémia, Bp., 1980,

[14] Despre Giorgio Blandrata-vezi in Balázs Mihály, From Servet to Paleologus, Early Transylvanian antitrinitarism (1566–1571), Baden-Baden–Bouxwiller, 1995.

[15] Kénosi Tőzsér János- Uzoni Fosztó István: Az *erdélyi unitárius egyház története/ Istoria* bisericii unitariene din Transilvania, II, Cluj, 2009, p. 178-179.

[16] Kénosi Tőzsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria* bisericii unitariene din Transilvania, II, Cluj, 2009, p. 485- 496.

[17] Kénosi Tőzsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria* bisericii unitariene din Transilvania, II, Cluj, 2009, p. 182.

[18]Horn Ildikó: *János Zsigmond lengyel tanácsosa, Stanislas Niezowski*, In: „ Nem sűlyed az emberiség". Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára, Ed. Jankovics József, Csésztvay Tünde, Csörsz Rumen István, Szabó G. Zoltán, MTA, Budapest, 2007, p. 1387-1392; Horn Ildikó: Hit és Hatalom. *Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi történe*te/ *Credinţă şi Putere. Istoria nobilimii unitariene din Transilvania secolului al 16.*-lea, Budapest, 2009, p. 192-197.

[19] După scurta domnie a lui Henric Valois pe tron a urmat Anna Jagello cu soţul său Ștefan Bathory până în 1587, această perioadă a fost una a toleranţei, deoarece Bathory recunoştea diversitatea religioasă atât în Transilvania cât şi în Polonia. Însă după moartea sa a urmat la tron Sigismund al III. Wassa din vremea căruia au început să fie puse piedici serioase bisericilor protestante.

contrareformei. Pentru început se conturează tendința de marginalizare a protestanţilor, iar mai târziu se ajunge chiar la alungarea socinienilor din Polonia. Ascensiunea catolicismului se conturează mai întâi pe plan ideatic pentru ca, mai târziu, să se materializeze în fapte. Astfel, într-un pamflet din 1615, iezuitul Mateus Bembus considera că, datorită acordării libertăţii religioase, articolele henriene par a fi un pact cu diavolul.[20] Formularea acestei idei prefaţează ceea ce avea să se întâmple mai târziu. De aici şi până la întocmirea primei liste de cărţi interzise a fost doar un pas, deoarece Piasecki, episcopul Cracoviei, elaborează în 1617 o listă a operelor indexate.[21] Apoi, în 1621 a fost introdusă cenzura la tipărirea şi vânzarea cărţilor precum şi în biblioteci, cu măsuri punitive drastice împotriva protestanţilor, dar mai ales împotriva antitrinitarienilor.[22] După un incident provocat în anul 1638, şcoala sociniană şi tiparniţa din Rákow au fost închise.[23] Presiunea asupra unitarienilor polonezi a devenit tot mai însemnată ajungându-se ca Seimul din 1658 să hotărască că socinienii nu mai pot trăi în Regatul Polonez şi să îi oblige să părăsească ţara în decurs de doi ani.[24] Deşi un delegat socinian la seim s-a folosit de dreptul său de liberum veto ceilalţi delegaţi nu au ţinut cont de părerea lui şi, contrar uzanţelor din Polonia, unde o hotărâre dietală devine lege abia atunci când toţi delegaţi o votează, au considerat valabilă hotărârea dietei. Reprezentanţii nobilimii poloneze la seimul din 1659 au modificat oarecum atitudinea faţă de socinieni, îngăduindu-le să rămână în Polonia cu condiţia ca până 10 iulie 1660 să treacă la catolicism.[25] După o atitudine atât de fermă a dietei mulţi dintre socinieni s-au lepădat de religia lor şi au trecut la catolicism dar majoritatea au luat drumul pribegiei cu gândul că se vor întoarce în patria lor odată ce atmosfera din Polonia se va destinde.

---

[20] Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57. „Pax non pax est seu rationes aliquod, quibus confoederationis evangelicorum cum catholicis pacem, nullo modo veram esse pacem, breviter ostenditur”- scrie Mateus Bembus.

[21] Mai pe larg vezi: Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

[22] Apud Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

[23] Owen Chadwick: A re*formáció*, Osiris, Bp.,1998, p. 194.

[24] Cronologia Polska, Warszawa, 1957, p.484; Aleksander Gieysztor, History of Poland, Polish Scientific Publishers, Warszawa, p. 225; Szokolay Katalin: *Lengyelország története*, Balassi Kiadó, 1996, p. 62, Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

[25] Cronologia Polska, Warszawa, 1957, p. 484, Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

Astfel polonezii rămași unitarieni, au fost excluși din propria lor țară fiind nevoiți să caute un loc unde să poată trăi liber și unde să-și poată exercita religia lor. Unitarienii polonezi care au luat drumul pribegiei s-au stabilit în Ungaria, Prusia, Elveţia, Olanda, Anglia iar un grup însemnat s-a îndreptat spre Transilvania. În Polonia nu se înregistrează nicidecum o calmare a spiritelor antiprotestante și deceniul șase al secolului al XVII-lea continuă sub acelaşi notă a contrareformei dure. În 1663 delegaţii Mazoviei la Seim propun ca statutele adoptate la Varșovia în 1573 să fie interzise,[26] iar legea adoptată în 1668 stipula că oricine ar trece de la catolicism la protestantism să fie pedepsit cu moartea.[27] Prin aceste măsuri drastice reforma religioasă, bisericile protestante poloneze, libertatea religioasă au fost condamnate la moarte şi, implicit, au fost condamnate la uitare.

Unitarienii polonezi şi cei din Transilvania aveau legătură permanentă, de aceea nu a fost deloc surprinzător faptul că în momentul în care unitarienii polonezi devotaţi propriei lor religii s-au găsit într-o situaţie de criză ce le afecta religia, un grup al acestora s-a îndreptat către Transilvania găsindu-și aici refugiul. Nici faptul că majoritatea polonezilor veniţi în Transilvania s-au aşezat la Cluj nu este de mirare, Clujul fiind încă în acele timpuri un centru important al unitarianismului.

În urma încuviinţării princiare primite la 15 ianuarie 1661 din partea principelui Transilvaniei János Kemény,[28] polonezii s-au aşezat în diferite localităţi ale Transilvaniei, precum Beclean, ori în sate de pe valea Târnavei (de ex. Adămuş) şi, în special, la Cluj. În drumul lor spre Transilvania comunitatea poloneză a fost de mai multe ori jefuită, ca urmare la sinodul unitarian din 15 martie 1661 la Cluj s-a hotărât ca fiecare comunitate unitariană din Transilvania să contribuie după posibilităţile sale la într-ajutorarea fraţilor lor polonezi aflaţi în dificultate.[29] În locurile unde s-au aşezat în număr mai mare au constituit comunităţi religioase de sine stătătoare faţă de comunităţile unitariene maghiare sau săseşti. Abia în 1696 în Adămuş comunitatea poloneză era integrată în ceea a unitarienilor maghiari de aici, ceea ce se reflectă dintr-o hotărâre a conzistoriumului general de la Cluj în

[26] Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.
[27] Cronologia Polska, Warszawa, 1957, p. 485; Aleksander Gieysztor, History of Poland, Polish Scientific Publishers, Warszawa, p. 225, Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.
[28] Kénosi Tőzsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria* bisericii unitariene din Transilvania, II, Cluj, 2009, p. 213.
[29] Kénosi Tőzsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria* bisericii unitariene din Transilvania, II, Cluj, 2009, p. 213.

care se hotărăşte ca fraţii polonezi din Adămuş să plătească pentru susţinerea preotului şi meşterului învăţător din sat ca şi enoriaşii maghiar.[30]

La sfârşitul secolului al XVII-lea existau încă însemnate comunități de polonezi care, dacă nu constituiseră o comunitate separată până atunci, doreau să trăiască după legile și obiceiurile aduse din Polonia, constituind şi în viaţa religioasă o formă de organizare separată. Însă, datorită contrareformei tot mai evidente şi tot mai apăsătoare, conducerea bisericii unitariene nu a dat curs acestor solicitări. Aceasta se temea să autorizeze organizarea unor comunităţi separate poloneze având în vedere că în liturghia lor erau unele elemente diferite a căror acceptare ar fi putut fi ușor interpretată drept aprobare a unor elemente dogmatice noi, care ar fi contravenit legislaţiei în vigoare care interzicea orice fel de înnoire dogmatică. Ca atare, la sinodul unitarian de la Belin, desfășurat la 1 iunie 1698, s-a luat decizia de interzicere a unor noi comunităţi bisericești, lucru care îi viza direct pe polonezi.[31] Începând cu acest moment avem date pentru funcţionarea unor comunităţi poloneze separate doar la Beclean şi la Cluj. La Beclean ultimul preot care a servit comunitatea poloneză unitariană a fost Samuel Trochimowicz după a cărui moarte, survenită în 1788, comunitatea unitariană de aici s-a destrămat. [32] Despre această comunitate unitariană poloneză avem foarte puține informații iar acestea se leagă şi de comunitatea poloneză din Cluj. Ca atare, din cauza penuriei de informaţii, nu este posibilă o aprofundare a problemei.

Ajunşi la Cluj, unitarienii polonezi găsesc un oraş care se zbătea din răsputeri, cu prea puţin succes însă, să păstreze condiţiile de trai din regimul vechi. De fapt, în această perioadă de după 1661 chiar şi statutul de cetăţean al oraşului a devenit discutabil.

Aici, ca şi în celelalte localităţi unde s-au stabilit polonezii au constituit o comunitate unitariană separată de ceea maghiară şi de ceea săsească, având proprii lor preoţi, aduși din Polonia și liturghii specifice poloneze. Cel mai repede dispare comunitatea unitariană poloneză din Beclean, apoi urmează cele de pe valea Târnavei. Până la construirea bisericii unitariene din 1782 comunitatea unitariană poloneză din Cluj era de sine stătătoare, se administra singură, avea propria casă de rugăciune, vândută din propria iniţiativă de polonezi care donează preţul acesteia pentru biserica

[30] Kénosi Tőzsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria* bisericii unitariene din Transilvania, II, Cluj, 2009, p. 221.

[31] Kénosi Tőzsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria* bisericii unitariene din Transilvania, II, Cluj, 2009, p. 221

[32] Kénosi Tőzsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria* bisericii unitariene din Transilvania, II, Cluj, 2009, p. 223.

unitariană ce urma să fie ridicată. [33] Unitarienii maghiari și germani după ce au fost scoși din biserica Sfântul Mihail 1716, nu aveau biserică.

Am urmărit în arhiva orașului cum figurează polonezii în registrele civile, registrele fiscale şi în documentele administraţiei oraşului. Între cetăţenii oraşului cu jurământ depus găsim polonezi abia din 1674.[34] În această perioadă numărul cetăţenilor noi înscrişi anual varia între 50 şi 70. În registrul civil, pe lângă numele celui înscris, figurează de obicei şi naţionalitatea, religia şi meseria acestuia, data înregistrării şi cei doi martori, giranţi pentru noul înregistrat. Câteodată se trece şi locul de unde a venit noul cetăţean.

Din registrul orăşenesc reiese că în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea majoritatea celor care au cerut să fie primiţi şi înregistraţi ca cetăţeni ai Clujului erau maghiari. În registre se face diferenţă dintre persoane de etnie germană şi saşi. După maghiari, cei mai mulți noi cetăţeni sunt saşii. Pe lângă aceştia apar anual şi persoane din alte naţiuni: secui /schyti, polonezi, slavoni, croaţi, bohemieni, valahi, greci, haidu,[35] italieni, belgieni. Autorităţile orăşeneşti înscriau naţionalitatea declarată de viitorul cetăţean. Înscrieri sub alte naţionalităţi se mai întâmplă totuşi, și putem aminti cazul unei persoane de origine greacă înscrisă la începutul secolului al XVIII-lea, în cazul căruia se menţionează că aparţine de naţiunea greacă, dar doreşte să fie înscrisă printre saşi. În 1719 găsim un polonez, Johannes Lugjnier de Polonia, care este înscris printre maghiari, deși era de religie catolică.[36]

Dintre cei aproape treizeci de polonezi deveniţi cetăţeni ai Clujului doar doi nu sunt unitarieni, deci putem spune că aproape toţi polonezii aşezaţi la Cluj au fost unitarieni. Aceştia sporeau momentan numărul populaţiei unitariene a oraşului oprind pentru o vreme creşterea accentuată a numărului reformaţilor. Între 1674 şi 1732 au fost 29 de polonezi care au depus jurământul de a respecta legile oraşului Cluj.[37] Aceştia nu au devenit toţi deodată cetăţeni, ci câte unul în fiecare an, iar în anii 1681 şi 1701 câte doi.

---

[33] În arhiva centrală a bisericii unitariene din Cluj se păstrează procesele verbale ale comunităţii poloneze şi corespondenţa dintre conducătorii bisericii unitariene poloneze din Cluj cu fraţii lor rămaşi acasă ori stabiliţi în altă parte a Europei, manuscrise bisericeşti, evident cele mai multe scrise în poloneză. Istoria acestui comunităţi a fost scrisă de Henryk Barycz: Obraz zycia religijnego polskiego zboru unitarianskiego w Koloszwarze w XVIII w. Protokoly posiedzen dyscypliny zborowej z lat 1722-1772. In: Reformacja w Polsce. Rocznik XI. 1948-52. Nr. 41-44. Warszawa, 1953. 66-114p.

[34] Arhivele Naţionale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria oraşului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760.

[35] Populaţie militărească cu precădere din Partium.

[36] Arhivele Naţionale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria oraşului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760., p. 107v.

[37] Arhivele Naţionale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria oraşului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760., 596 p.

După 1732 găsim doar câte un polonez unitarian la circa zece ani. În optsprezece cazuri s-a înregistrat şi meseria lor. Găsim patru croitori polonezi, trei pantofari, trei tăbăcari – ceea ce poate fi identic cu pantofarul – doi tâmplari, un aurar, un prelucrător de lână, un cantor, un apicultor, un cojocar şi un viticultor. Găsim și două înscrieri în privinţa locului de provenienţă: în 1683 numitul Martin Lengyel care vine din Cracovia,[38] şi în 1714 numitul Ladislau Mátyás care vine din Varşovia.[39] Dar probabil vom şti mai mult despre locurile de provenienţă ale polonezilor dacă cineva va publica sau va prelucra procesele-verbale ale comunității polonezilor unitarieni.

Cercetând şi urmărind registrele civile se ridică, firesc, întrebarea: oare de ce polonezii veniţi la Cluj în 1660 devin cetăţeni ai oraşului doar în 1674? Primul argument ar fi speranţa reîntoarcerii acasă. Pe lângă aceasta, dacă stăm să ne gândim – un deceniu şi jumătate cât trece de la aşezare până la dobândirea cetăţeniei nu constituie o vreme atât de îndelungată. Polonezii au sosit într-o ţară nouă, într-un oraş nou, unde au luat viaţa de la capăt după ce pe drum au fost jefuiţi şi după ce au fost decimați de epidemia din oraş. Oricât de mult s-ar fi schimbat statutul oraşului, locuitorii acestuia insistă asupra respectării regulilor dovedite practice în trecut, printre ele regăsindu-se cea referitoare la condițiile de îndeplinit pentru a deveni cetăţean al oraşului: era nevoie de o recomandare venită din partea a doi cetăţeni oneşti şi respectabili ai oraşului, locuitorul aspirant la cetăţenie trebuia să deţină un imobil şi să fie căsătorit. Cea mai uşoară era probabil îndeplinirea ultimei cerinţe, polonezii sosind la Cluj în mare parte probabil împreună cu familia. Însă cumpărarea sau chiar construirea unei locuinţe implica deja mai multe lucruri: să aibă bani de cumpărare și să aibă de unde cumpăra. Iar dacă nu au avut destui bani trebuiau să lucreze din greu pentru a-i obţine. Având în vedere meseriile polonezilor deveniţi cetăţeni ai Clujului m-am întrebat care a fost atitudinea breslelor pantofarilor şi croitorilor faţă de noii meşteri, oare au luat în considerare circumstanţele lor speciale şi i-au primit în breaslă înainte de a deveni cetăţeni? Cred că ar merita o investigație în acest sens printre documentele procesele verbale ale breslelor. Desigur, pentru a obţine recomandarea cetăţenilor respectabili, oricât de mult i-ar fi îndrăgit aceștia pe polonezii de aceeaşi religie, nu puteau da recomandarea decât după o minimă conviețuire, după ce oamenii își puteau forma o părere despre noii veniți.

[38] Arhivele Naţionale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria oraşului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760, p. 19v.
[39] Arhivele Naţionale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria oraşului Cluj, Procese verbale de înscriere cetăţenilor, 1638-1760, p. 92v.

Este greu de spus câţi unitarieni polonezi au trăit la Cluj. Aproximativ 225 de unitarieni polonezi?[40] Ca şi comparaţie aş aminti recenzarea din 1703 potrivit căreia în Cluj existau 1172 de proprietari de case,[41] iar în 1714 Clujul consemna 1082 de familii, ceea ce poate însemna o redresare a demografiei oraşului.[42]

În registrul consiliului de o sută de persoane al oraşului încep să apară vag, abia din 1730, doar una-două persoane. Adevărat că în 1670 există un unitarian polonez în consiliul orăşenesc care însă a intrat în consiliu ca membru al naţiunii săseşti şi care a primit şi câteva însărcinări din partea conducerii oraşului. Această persoană este fiul cu acelaşi nume al lui Valentin Radeczius.[43]

Ca și concluzie se constată faptul că unitarieni polonezi au luat drumul pribegiei pentru religia lor, au părăsit locul lor natal cu gândul că odată și odată se vor întoarce, dar de fapt au fost excluși din țara lor și au căutat o Țară care să le primească. O parte din acest grup etnic și religios a venit în Transilvania și a trăit ca o entitate etnică și religioasă distinctă mai mult de o sută de ani, doar atunci au renunțat la comunitatea lor distinctă când unitarienii din oraș urmau să construiască biserica lor. Atunci după cum am constat din izvoarele vremii din proprie inițiativă au vândut casa lor de rugăciune a comunității lor și s-au inclus în comunitatea unitariană maghiară. Prin urmare polonezii unitarieni și-au păstrat credința lor au rămas antitrinitarieni dar până la urmă au pierdut specificul lor polonez. Când au plecat din țara lor au sperat că atmosfera politică se va potoli și vor avea posibilitatea de a se întoarce în Polonia unde să continue să trăiască ca polonezi unitarieni. Dar istoria nu le/a oferit această șansă. Numărul lor în Transilvania era în scădere. Într-o astfel de situație se conturează că pentru ei credința lor a fost mai puternică decât apartenența lor etnică.

---

[40] Gaál György: *Kolozsvár kétezer esztendeje dátumokban,* In: Kolozsvár 1000 éve, coord. Dáné Tibor Kálmán et alii, Kolozsvár, 2001, p. 324.

[41] Gaál György- consideră că în Cluj s-au stabilit 700 de polonezi unitarieni- Gaál György: *Kolozsvár kétezer esztendeje dátumokban,* In: Kolozsvár 1000 éve, coord. Dáné Tibor Kálmán et alii, Kolozsvár, 2001, p. 324.

[42] Gaál György: *Kolozsvár kétezer esztendeje dátumokban,* In: Kolozsvár 1000 éve, coord. Dáné Tibor Kálmán et alii, Kolozsvár, 2001, p. 324.

[43] Arhivele Naţionale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria oraşului Cluj, Procese verbale de înscriere cetăţenilor, 1638-1760, p. 269.

Marginali în societatea lugojeană în perioada 1922-1932, oglindiți în ziarul „Răsunetul"

Oliviu Cristian Gaidoş
Universitatea Babeş-Bolyai

Prezentul studiu, dedicat marginalilor din Lugojul interbelic, se înscrie într-un program mai amplu de cercetare a evoluţiei societăţii locale după primul război mondial. Constituirea statului naţional unitar român prin unirea politică din 1918 a determinat configurarea unui nou cadru legislativ menit să asigure dezvoltarea unitară a provinciilor româneşti. Procesul de omogenizare administrativă a României Mari, îngreunat de decalajele sociale, economice şi culturale existente între regiuni a fost un factor declanşator al fenomenului de modernizare a societăţii româneşti în perioada interbelică. La nivel local modernizarea s-a realizat gradat prin receptarea elementelor inovatoare în raport cu realităţile de natură etnică şi confesională. Ținând cont de multitudinea factorilor care au contribuit la metamorfoza comunităţii lugojene, ne-am propus să facem o analiză a imaginii marginalului oglindită în primul deceniu de apariţie al ziarului *Răsunetul*. Complexitatea abordării unui astfel de subiect este dată de relaţia dintre societate, presa locală şi grupurile marginale. Ziarul, ca produs iniţial al societăţii, tinde să reflecte atitudini stereotipe privind grupurile marginale, devenind în timp formator de opinii pe care le propagă în comunitate.

Am optat să folosim ca sursă R*ă*sunetul[1] din paleta largă a publicisticii locale[2], datorită longevităţii acestui ziar românesc (26 de ani),

---

[1] Răsunetul este periodicul românesc din Lugoj cu cea mai lungă perioada de apariţie, începând cu primul număr din 17 mai 1922 şi până la 13 august 1948. Titlul ziarului până la 7 ianuarie 1923 a fost „Rĕsunetul –Gazetă naţională-independentă". Apărea în fiecare duminică. Vechile ziare din Transilvania şi Banat, folosite ca ustensile în activismul politic regional din fostul Imperiu Austro-Ungar au fost nevoite să se adapteze noului cadrul cultural-politic, multe însă îşi încetează activitatea. Un exemplu elocvent e cel al ziarului Drapelul din Lugoj, apărut sub redacţia lui Valeriu Branisce, a cărui apariţie este sistată în 1920. Până la apariţia Răsunetului intelectualitatea locală a înfiinţat o serie de ziare româneşti toate având o existentă efemeră: *Timişiana* (1919-1922), Gazeta Banatului (1921-1922), Gazeta Lugojului (1922-1923) etc.

[2] Răsunetul a concurat cu cele trei ziare cu tradiţie ale minorităţilor: Banater Bote (1919-1940; continuator al ziarului *Südungarische* Bote înfiinţat in 1899) reprezentând interesele comunităţii evreieşti, *Krassó-Szörenyi Lapok* (1881-1942) în trecut organul de presă a comitatului Caraş-Severin, după unire ziarul comunităţii maghiare și Lugoscher Zeitung (1905-1934) ziarul germanilor din Lugoj.

identificabil cu o veritabilă cronică a oraşului interbelic. Intervalul de timp cercetat se întinde pe o durată de 10 ani, de la apariția ziarului în 1922, până în 1932, an în care efectele devastatoare ale crizei economice sunt resimţite în România. Utilizarea unei surse publicistice implică un proces de filtrare a informaţiilor şi chestionare a punctelor de vedere exprimate de ziarişti ; am încercat să confirmăm anumite păreri cu ajutorul altor surse documentare: recensăminte, rapoarte ale prefecturii, studii privind fenomenul prostituţiei în România etc.

La începutul anilor '20, Lugojul, păstra încă vie amintirea burgului de provincie caracteristic spaţiului central-european prin fizionomia semiurbană, multiculturalitatea locuitorilor, varietatea confesională. Amprentat prin dezvoltarea edilitară anterioară primului război mondial, centrul oraşului a rămas parcă încremenit în timp: case cochete cu faţade în stiluri arhitecturale vehiculate în primul deceniu al secolului XX (art nouveau, eclectic), cele trei cafenele (Bristol, Amigo şi Corso), unde odinioară se aduna burghezia locală, dughenele de lemn ale magazinelor cu vitrine impunătoare, toate amintind de atmosfera „belle epoque" caracteristică Europei începutului de secol XX. Sediu al judeţului Caraş-Severin până in 1926[3] şi centru economic regional[4], Lugojul a reprezentat în perioada interbelică o atracţie continuă pentru populaţia din mediul rural. După unire, economia locală cunoaşte o creştere relativă prin înmulţirea stabilimentelor cu caracter industrial[5], dezvoltarea comerţului cu produse din agricultură şi creşterea animalelor.

Identitatea culturală a Lugojului, formată de-a lungul a două secole de coabitare armonioasă a mai multor etnii, s-a evidenţiat în cadrul Banatului prin elementul românesc, care în timpul monarhiei austro-ungare a militat fervent pentru respectarea drepturilor naţiunii române. În cadrul societăţii

---

[3] Reforma administrativă, în vigoare de la 1 ianuarie 1926, a provocat profunde nemulţumiri la nivel local, prin dizolvarea judeţului istoric Caraş-Severin a cărui sediu se afla la Lugoj. Noua organizare a prevăzut două unităţii administrative: judeţul Severin cu reşedinţa la Lugoj şi respectiv judeţul Caraş cu sediul la Oraviţa. Vezi *Raportul asupra situaţiunei judeţului Severin* pe anii 1925-1926,Tipografia Ludovic Sziklai, Lugoj, 1928, pag. 7

[4] În 1926 se înfiinţează Camera de Comerţ şi Industrie din Lugoj care va coordona activitatea economică din judeţ. Vezi *Raport asupra situaţiunii judeţului Severin* pe anul 1928. Tip. Firma A. Auspitz,Lugoj 1929, p. 76

[5] Recensământul efectuat în 29 decembrie 1930 furnizează date inedite privind evoluţia industriei locale şi a comerţului în primul deceniu al perioadei interbelice. La o populaţie de 23.593 de locuitori, Lugojul avea un număr de 533 de stabilimente cu caracter industrial din care 250 au fost înfiinţate în perioada 1919-1930, 70 nu şi-au declarat vechimea, restul fiind anterioare războiului. În legătura cu firmele care activau în comerţ relevant este faptul că din 335 existente în 1930, 182 au fost înfiinţate în primul deceniu interbelic, 126 fiind înregistrate înainte de 1918. *Recensământul general al populaţiei României din 29 decembrie 1930,volumul X:Intreprinderi industriale şi comerciale*,Imprimeria naţională, Bucureşti 1938, publicat sub coordonarea dr. Sabin Manuilă, p. 712.

locale, dialogul cultural a dat naştere unui spirit de toleranţă bazat pe înţelegerea şi acceptarea diversităţii, fie ea de natură confesională, etnică sau lingvistică. Structura multietnică a populaţiei Lugojului, moştenită din perioada dualismului, este confirmată de recensământul din 1930, care indica un număr de 23.593 locuitori împărțiți în 15 etnii[6]. Migraţia internă a populaţiei determinată de noua conjunctură social-politică a dus la creşterea numărului românilor în comparaţie cu minorităţile. Toleranţa etnică existentă în comunitatea lugojeană va fi zdruncinată de mici conflicte al căror substrat de natură politică este evidentă: frica faţă de iredentiști maghiari care atentează la integritatea statului şi problema alogenilor evrei, care, pe lângă afinităţile faţă de naţia maghiară, continuă să acapareze comerţul românesc[7].

Afirmarea spiritului naţional pe tărâm cultural devine un imperativ care impulsionează, printre altele, dezvoltarea presei de limbă română. Apariţia ziarului R*ă*sunetul în 1922, la iniţiativa tipografului Gheorghe Ţăranu[8], s-a înscris numeroaselor tentative din publicistica locală, majoritatea soldate cu eşec, de a înfiinţa un ziar românesc durabil care să continue activitatea cultural-politică a ziarului Drapelul, sistat în 1920. Programul ziarului R*ă*sunetul, publicat în primul număr la 21 mai 1922, statuează calitatea sa de organ independent de presă, fără afiliaţie la o grupare politică, care are ca scop apropierea românilor în pofida „luptei înverşunate dintre partide*”*, dorind „să dea la lumina zilei tot ceea ce loveşte adânc în interesele […] româneşti”. Ideile călăuzitoare ale programului ziarului au fost naţionalismul constructiv şi creştinismul adevărat[9]. Stabilitatea de care a dat dovadă *Răsunetul* s-a datorat limbajului accesibil în care era redactat,

[6]În deceniul III al secolului XX populaţia oraşului s-a mărit de la 20.036 locuitori din 1920 la 23.593 în 1930. Elementul românesc din Lugoj a cunoscut cea mai mare creştere de la 7621 locuitori în 1920 la 9630 in 1930,urmat fiind de evrei şi maghiari. Mozaicul etnic al oraşului este reliefat de recensământul din 1930: români (9630), maghiari (5367), germani (6152), evrei (1387), ţigani (264), ruşi (163), bulgari (59), sârbi, croaţi şi sloveni (împreună 117), ucrainieni (27), cehi şi slovaci (264), polonezi (24), turci (26), greci (6) şi alţii (77).Vezi *Recensământul general al populaţiei României din 29 decemvrie 1930, vol. V, Profesiuni,Populaţia după situaţia în profesie, sex,grupe de vârstă,instrucţiune şi neam pe clase de profesiuni,* Bucureşti, 1938, publicat sub coordonarea dr. Sabin Manuilă, p. 323

[7]Un conflict de această natură s-a iscat în 1922 între editorul ziarului Gh. Ţăranu şi rabinul E. Lenke din Lugoj pentru faptul că a distribuit în librăria sa broșuri antisemite ca:”Biblioteca lui Iuda”,”Apărarea naţională”, „Înfruntarea jidovilor” etc. Rabinul l-a reclamat şi la tribunal. Unul din colaboratorii ziarului a justificat acţiunea redactorului ca fiind pur comercială. Cărţi tipărite la Bucureşti, fiind luate în comision se vând foarte bine şi nu au legătură cu Gh. Țăranu care nu este antisemit. Vezi *Răsunetul*, I (1922), nr. 24, 29 octombrie, p. 3.

[8]Gh. Țăranu s-a născut în 31 iulie 1882 la Sibiu. Înainte să vină în Lugoj a fost tehnician şef la ziarul Tribuna Poporului în Arad şi zeţar la Tipografia „Voicu” din Bucureşti. În anul 1912 se stabileşte în Lugoj şi deschide o mică tipografie cu librărie numită „Minerva”, situată în Str. Şaguna nr. 6, lângă clădirea Administrației Financiare. Vezi „Jubileu de 20 de ani al ziarului Răsunetul” în R*ă*sunetul, XXI (1942), nr. 20, 17 mai, p. 1.

[9] *Răsunetul*, I (1922), nr. 1, 21 mai, p. 1.

reuşind să se adreseze unui public larg: intelectuali, învăţători, funcţionari, meseriaşi. Fără să diminuăm componenta culturală[10] a rolului jucat de *Răsune*tul, dorim să valorificăm informaţiile privind viața cotidiană, activităţile personajelor mărunte cu caracter îndoielnic şi lumea lor.

Atitudinea conservatoare prezentă în discursul jurnaliştilor faţă de schimbările survenite în societatea lugojeană denotă o gândire tradiţională reticentă la înlocuirea unui sistem probat cu unul nou. Metamorfozarea societăţii cunoaşte valenţe diferite în provincie față de centru, reprezentat de Bucureşti. R*ă*sunetul, ca organ de presă independent, descrie cu înfiorare revoluţia moravurilor care corup societatea locală. Elementul cel mai deranjant este adoptarea noilor tendinţe (trenduri) europene în muzică şi vestimentaţie. Ziarul relata cu indignare în 1922 despre petrecerea tradiţională a cârnăţarilor, organizată într-o duminică a lunii noiembrie, unde „[…] dansul nu a început cu o horă sau o lugojană ci cu un Boston”[11]. Noutăţile se succed într-un ritm alert. Frenezia practicării noilor dansuri pe ritmuri de Jazz[12], în opoziţie cu muzica tradiţională lăutărească, care răsuna odinioară la petrecerile din Lugoj, este sugestiv descrisă în rubrica „Notiţe” din 6 februarie 1927: „Lumea întreagă este biată de «histerie», astăzi tânării şi bătrânii cât şi tânările şi bătrâneli se dedau la aşa numitele plăceri desvăluite prin saloanele de dans, varieteuri şi muzik hall-uri. Nimic nu se face astăzi mascat după uşă cu perdea, ci în mod public”[13]. Noile tendinţe, deşi asimilate, nu înlocuiesc brusc vechile gusturi, ci coabitează[14].

Modernizarea este prezentă în societate prin generalizarea şi larga utilizare a invenţiilor apărute înainte de război, care pătrund în rândul maselor: radioul[15], automobilul[16] şi cinematograful. Alături de vechiul cinematograf

---

[10] Caracterul cultural al Răsunetului este completat de editoriale şi articole semnate de personalităţi bănăţene de marcă: Ioan Boroş, arhiereu greco-catolic şi istoric local, dr. Nicolae Brânzeu canonic, dr. P. Nemoianu, fost prefect, dr. Peteanu, director al Liceului „Coriolan Brediceanu”din localitate, Filaret Barbu compozitor, jurnalistul Dănilă Pusa etc.,

[11] R*ă*sunetul, I (1922), nr. 28, 26 noiembrie, p. 2. Valsului englezesc, variantă de vals mai lent, cunoscut sub denumirea de „Boston”.

[12] *Răsunetul*, III (1924), nr. 47, 23 noiembrie, p. 3.

[13] D. Asandi, „Notiţe-Taxele plăcerilor” în R*ă*sunetul, VI (1927), nr. 6, 6 februarie, p. 1. Autorul trăieşte o anumită retribuţie morală prin măsura anunţată a statul de a introduce o taxă de la 2000 de lei în sus pentru petrecerile „[…] unde în program sunt cuprinse dansuri excentrice”. Taxă va fi scoasa în 1929

[14] O ştire cel puţin hilară anunţa cu toată seriozitatea că la serata de dans, organizată de reuniunea comercianţilor la hotel Dacia din 28 ianuarie 1928, atmosfera va fi întreţinută de un „[…] Jazz-Band şi o orchestră de ţigani”.Vezi R*ă*sunetul,VII (1928), nr. 5,29 ianuarie, p. 3

[15] În rubrica „Notiţe „ se menţionează concertele transmise la radio din Londra sau Paris care pot fi recepţionate şi în Lugoj. Vezi R*ă*sunetul, V (1926), nr. 2, 10 ianuarie, p. 3. Prima emisiune în limba romana a fost transmisă în 1925.

[16] D. Asandi, rubrica „Notiţe. Țara lui Ford?...” în R*ă*sunetul, VI (1927), nr. 18, 1 mai, p. 1: „Ne americanizăm parc'că suntem în ţara lui Henry Ford. Dispare carul cu boi, dispare «fiakerul»

„Olimpia”, se (re)deschide la începutul anului 1923 cu sprijinul Ministerului Artelor cinematograful „Apollo”. Filmele sunt vehement criticate, din cauza subiectelor abordate si a influenţei negative pe care o au în educaţia tinerilor: „Noul cinematograf nu poate fi decât un nou propagator al depravării care va urma desigur în viitor acelaşi drum ca celelalte cinematografe prin interpretarea filmelor imorale […].Filmele tipărite cu roşu şi înfrumusețate cu inscripţia ademenitoare « numai pentru adulţi » nu vor înceta de a se servi publicului”[17]. Este o lume a cărei schimbare ziarul a documentat-o fragmentar. Nu putem decât să întrezărim modul în care individul s-a manifestat în spaţiul public, pe stradă, la cinematograf, sau în cafenea.

Viziunea generală asupra societăţii exprimată de majoritatea colaboratorilor ziarului *Răsunetul* este una decadentă în comparaţie cu perioada antebelică. Trecutul idealizat, construit pe nostalgia vremurilor în care comunitatea românească din Lugoj, unită de sentimentul naţional, a activat pe teren cultural şi social pentru afirmarea poporului român în cadrul statului dualist, este folosit permanent în discursul critic la adresa procesului de modernizare perceput ca un fenomen de fărâmiţare a societăţii tradiţionale: „[…] generaţia trecută cum era de unită sufleteşte. Intelectualul, meseriaşul şi economul, toţi formau o masă puternică românească, pe când în zilele noastre suntem desbinaţi pentru că trăim în era României Mari. […] harnicii noştri meseriaşi, economi şi intelectuali, care nu se făloseau ei în straele lor simple, cercetau cu mic cu mare sfânta biserică pe când azi fracul şi lacul îi opreşte, pe motiv că nu e la modă.[…] Pudra, roselele, oglinda, cinematograful, Corso, răpeşte timpul femeilor care în loc să cerceteze casa lui Dumnezeu mai bine frământă oare întregi Corsul[18] […] Dacă s’ar pomeni din somn strămoşii noştri ş’or vedea pe Nana Uţă cu Bubi copf[19],cu rochia deasupra de genunchi, călătorind pe bicicletă, ar lua câmpii […] În loc de Bună ziua se zice Bonjour şi în loc de mulţumesc mersi”[20].

Societatea, prin intermediul ziarelor a căror politică publicistică se orientează spre relatarea senzaţionalului, începe să conştientizeze existenţa unei subculturi a delincvenţei, formată din indivizi care atentează la valorile morale prin comportamentul şi stilul lor de viaţă: „femei imorale” cerşetorii

---

cu roibi cu zurgălăi şi în locul acestora pretutindeni îşi face apariţia năluca de automobil,care acuma e aici peste 5 minute la… Coştei la rugă…”.

[17] P. Mirenus, „Simple impresii „ în R*ă*sunetul, XI (1932), nr. 6, 11 februarie, p. 2.

[18] Strada Regele Ferdinand care pornea de la gară şi traversa oraşul până la piaţa Regina Maria era cunoscută sub numele de „Corso”. Sinonim cu locul de promenadă.

[19] Tunsoarea „ Bob”a fost la modă în anii ’20. Varianta regională provine din limba germană „Bubi kopf”.

[20] Lae din Banat, „Lugojul de altădată” în R*ă*sunetul,VIII (1929), nr. 52, 25 decembrie, p. 3.

de pe străzile oraşului, ţiganii, hoţi de toate categoriile de la escroci mărunți la defraudatori de bani publice[21].

Atitudinea faţă de marginali relevată în coloanele ziarului R*ă*sunetul denotă o critică vehementă la adresa unor grupuri, stigmatizate prin caracteristicile negative comune, şi, mai rar, a individului. Sociologia îi defineşte pe marginali[22] după relaţia lor cu societatea, de aici rezultând anumite caracteristici generale: inadaptarea la norma socială, constituirea unei lumi alternative celei reale unde pot vieţui, carenţa educaţională care tinde să justifice conduita imorală şi activitatea ilegală. Pentru studiul nostru este importantă şi antropologia urbană, care urmăreşte modificarea comportamentului uman în contact cu oraşul şi evoluţia lui. În acest proces, un rol important îl ocupă migraţia rural-urban şi contactul celor două lumi, la mijlocul cărora se află individul marginal[23].

Flagelul social postbelic care a dus la înmulţirea clasei de jos a fost sărăcia. Alături de personalul românesc numit în administraţie şi-au făcut apariţia treptat, profitând de haosul juridic, şi grupuri marginale din alte regiuni ale României Mari care au întărit rândurile declasaţilor din Lugoj. Stabilimentele industriale existente în oraş şi posibilitatea învăţării unei meserii au determinat exodul locuitorilor din mediu rural care au fost atraşi de posibilitatea găsirii unei slujbe care să le asigure un trai mai bun. Ajunşi la oraş, mulţi ţărani se topeau în masa declasaţilor, alegând să îşi ducă veacul prin localurile de noapte din Lugoj. O lume subterană intră în atenţia publicului prin ştirile de senzaţie regăsite în R*ă*sunetul: spectacole de varieteuri, bătăi şi scandaluri, birturi în care îşi duc veacul prostituate, pungaşi, alcoolici. Cele mai rău famate crâşme din Lugoj erau: „La Steaua

---

[21] Răsunetul relata în nr. 12 din 23 martie 1924, despre unul din cele mai mari furturi,realizat de un funcționar public si anume suma de 4 milioane de lei. Lili Reischl (supranumită Lili Tanti), angajată la Administrația financiară din Lugoj a depus la poştă cuferele cu bani pentru a fi trimise la Ministerul de Finanţe în Bucureşti. A doua zi şi-a dat demisia pe motiv ca pleacă în Basarabia. După câteva zile se anunţă de la Bucureşti ca au sosit cufere cu sigiliu intact şi că erau pline cu cărămizi şi pietre. Se bănuieşte ca a fugit din ţară în Ungaria.

[22] Conceptul de „om marginal" s-a născut in cadrul şcolii de sociologie din Chicago. Robert Ezra Park (1864-1944) a fost primul care a descris comportamentul individului marginal în raport cu urbanizarea în articolul „Human Migration and the Marginal Man", publicat în 1928. Procesul de adaptarea a individului venit din mediul rural la oraş este văzut ca un conflict cultural generator al marginalizării. Conceptul a fost perfecţionat de succesori lui Park care au făcut o diferenţiere intre personalitatea marginalului şi situaţia lui. Pentru mai multe informaţii vezi Chad Alan Goldberg, „Robert Park's Marginal Man: the career of a concept in american sociology" în Laboratorium, vol. 4,nr. 2, 2012, pp. 199-2017

[23] Alexandru Majuru, Marginalul: un destin antropologic urban, postat pe site-ul http://www.bucurestiivechisinoi.ro/2010/01/marginalul-un-destin-antropologic-urban/ la 0109.2010.
consultat în data de 20.12. 2012

Vânătă”[24], „Bucureşti”, „Birtul lui Ambruş[25]„, birtul lui Dimitrie Petruca[26] sau crâşma din Str. Cazarmei. Alături de acestea existau în oraş două hoteluri folosite de prostituate: Hotelul Imperial din parcul gării şi Hotel-Cafenea Metropol[27] unde „[…] aşa numitele artiste de consumaţie, care pe lângă ca nu sunt supuse vizitei medicale, îşi învârt corpul otrăvit în mlădieri şi charleston-uri.”[28]

Crâşma ca spaţiu al promiscuităţii este locul de refugiu al marginalilor unde pot socializa cu cei din clasa lor departe de ochii vigilenţi ai societăţii. Zona publică reprezintă locul de intersecţie a celor două lumi antagonice. În piaţa de lângă catedrala greco-catolică, cu ocazia târgurilor săptămânale, tâlharii şi cerşetorii se amestecau printre precupeţi, ţărani, servitoare şi muşterii. Întâlnim frecvent în coloanele ziarului atenţionarea cu privire la târgurile de ţară organizate în Lugoj: „Feriţi-vă de pungaşi”. Țăranii erau victime sigure, atât pentru hoţii de buzunar, cât şi pentru indivizi dubioşi ca „[…] Vuia Vasile care joacă pe la târguri şi birturi cu trei cărţi « Iată popa,unde-i popa ». Zilele acestea doi ţărani au picat jertfă escrocului Vuia care a vrut să fugă la Caransebeș cu o prostituată dar a fost prins”[29].

Principalele grupuri marginale care fac obiectul criticii ziarului R*ă*sunetul se fac vinovate de vagabondaj: cerşetorii, prostituatele, ţiganii. Clasificarea marginalilor este procedeul arbitrar care uşurează studierea indivizilor, grupaţi după tarele morale sau activităţile infracţionale similare.

Cerşetorii

Scena este însuşi oraşul cu străzile lui pline de cerşetori. Atitudinea faţă de aceştia este una similară contemporanităţii noastre, după cum reiese din descrierea superficială a lui D. Asanadi[30] din 1922: „Îi vezi zilnic cutreerând oraşul nostru în lung şi în lat. Între ei afli persoane sănătoase, cari în loc să meargă ca prin muncă cinstită să-şi câştige pânea de toate zilele, preferă mai bine a cerşi, o meserie mai rentabilă şi fără prea multă trudă.[…]

[24] „O aventură în Lugoj” în R*ă*sunetul,X (1931), nr. 4 din 25 ianuarie, p. 3.
[25] Birtul lui Arthur Ambruş care se recomanda şi azil de noapte era situat pe Str. Huniade, în apropierea Pieţei Regina Maria. Cu ocazia târgurilor săptămânale birtul era plin de ţărani, pungaşi şi prostituate. Promiscuitatea acestui spaţiu este adeverită prin relatările bătrânilor care au confirmă faptul că tacâmurile şi vasele de aluminiu erau legate de mesele de lemn pentru a nu fi furate.
[26] R*ă*sunetul, X (1931), nr. 46, 15 noiembrie, p. 4.
[27] Hotel era situat la intersecţia Străzilor Principele Carol şi Mihali.
[28] D. Asandi, „Notiţe-Taxele plăcerilor” în R*ă*sunetul VI (1927), nr. 6, 6 februarie, p. 1.
[29] R*ă*sunetul, X (1931), nr. 10, 8 martie, p. 3.
[30] În spatele pseudonimul D. Asandi se afla tânărul jurnalist Dănilă Puşa, decedat prematur în 1929. El a semnat rubrica „Notiţe” în care descrie cu ironie evenimente din viaţa oraşului.

Ştim că este oprită cerşetoria, existând deja o lege[31], pentru a-i strânge de pe străzi, făcându-se o colonie din ei. De ce nu să iau măsuri grabnice şi în oraşul nostru, care să scape populaţia de această plagă, dintre cari mulţi oameni leneşi şi dacă poliţia ar face o razie pe la birturile de prin piaţa Sf. Ioan, ar afla mulţi dintre ei turmentaţi de beutură. Să se caute ca micii copilaşi cari însoţesc pe unii dintre cerşetori, să fie adunaţi şi plasaţi în altă parte, că toţi aceştia în viitor vor deveni vagabonzi şi periculoşi pentru stat.[32]„ Această frică legată de înmulţirea vagabonzilor a fost bine întemeiată. O razie efectuată de poliţia locală la începutul lunii mai a anului 1932, în plină criză economică, a identificat 30 de persoane fără domiciliu stabil în Lugoj, dintre care 2 au fost prostituate. Măsurile au fost întotdeauna aceleaşi, dacă nu existau mandate pe numele lor, erau trimişi la localitatea de reşedinţă sau erau găzduiţi la azilul de săraci din Lugoj[33].

Viziunea asupra cerşetorilor este una compactă, rareori fiind sugerate sentimente de compasiune faţă de indivizii amărâţi care trăiau din cerşit[34]. Un caz despre care ziarul oferă mai multe detalii din cauza destinului tragic este cel al lui Eftimie Lugojanu. Individul, alungat de acasă de familie din cauza mediului insalubru în care şi-a dus veacul, s-a îmbolnăvit, găsindu-şi sfârşitul în cârciuma lui Ambruş la ora 1 după-amiază în ziua de marţi 5 aprilie 1932[35].

În opoziţie cu tipologia cerşetorului neadaptat social, care trăieşte pe drumuri hrănindu-se din mila publică, se conturează tipul cerşetorului profesionist, infractor de carieră, cum e cazul ţiganului Stancu Trifu, originar din Gătaia, care „[…] înainte de sărbători a plecat prin vechiul regat cerşind

---

[31] Este vorba de Legea nr. 2.908 din 4 iulie 1921 pentru „înfrânarea vagabondajului şi cerşetoriei şi pentru protecţiunea copiilor” publicată în Monitorul Oficial nr. 76 din 9 iulie 1921. Aceasta prevedea înfiinţarea unor colonii de muncă pentru persoanele găsite vinovate de cerşetorie, azile de săraci în fiecare capitală de judeţ pentru infirmi şi vagabonzi şi asistenţă socială pentru minori. Actul normativ a fost consultat pe site-ul www.monitoruljuridic.ro, în data de 20.12. 2012,< http://www.monitoruljuridic.ro/act/lege-nr-2-908- din-4-iulie-1921-pentru-infranarea-vagabondajului-si-cersetoriei-si-pentru-protectiunea-copiilor-emitent-parlamentul-publicat-n-28172.html>

[32] D. Asandi, „Cerşetorii” în *Răsunetul*, I (1922), nr. 8, 9 iulie, pag. 2.

[33] „Razie în Lugoj”,R*ă*sunetul XI (1932), nr. 19, 8 mai, p.3. *Raport asupra situaţiunii judeţului* Severin pe anii 1925-1927, editat în 1928, ne oferă la pagina 171, o statistică a persoanelor îngrijite în azilul judeţean din Lugoj. În 1925 au fost îngrijite un număr de 194 persoane din care 111 au fost bărbaţi şi 83 femeie. Anul viitor (1926) numărul celor „cazaţi „ la azilul judeţului a scăzut la 183 din cauza ratei deceselor. Dintre aceştia 110 au fost bărbaţi şi 73 femei. Alături de acest stabiliment destinat nevoiaşilor, susţinut din bani publici, trebuie să menţionăm şi mesele de caritate organizate de cetăţenii inimoşi al Lugojului cu ocazia sărbătorilor.

[34] Relatarea duioasă a morţii lui Aron în 1927, un cerşetor din Lugoj care trăia din lipitul afişelor. Ziarul îi prezintă numele complet, Aron Munteanu şi vârsta reală, 58 de ani. Vezi R*ă*sunetul, VI(1927), nr. 3, 16 ianuarie, p. 3.

[35]„Mort din cauza sărăciei” în R*ă*sunetul, XI (1932), nr. 15, 10 aprilie, p. 3.

prin diferite oraşe şi sate, cu două condici, arătând şi o fotografie că are vre'o 12 membrii şi familie. Acest ţigan împreună cu Ioan Miloş a lui Scodel din Lugoj, se prefăceau că tremură şi au boală de nervi, aşa că prin acest mijloc cerşeau, adunând sume importante. Ţiganii sunt deplin sănătoşi şi cu acte dresate au fost predaţi parchetului Jud. Mixte Lugoj"[36]. O descriere mai literară a ceea ce reprezentau aceşti „pensionari ai milei" pentru oraş ne este oferită în articolul „Inestetica tolerată" din 1929: „Legiunile de cerşetori şi schilozi care reazămă zidurile oraşului, reeditând în miniatură decorul oriental cu văicărelile ce plictisesc, cu tot felul de şiretlicuri la care apelează oastea acestor dezmoşteniţi de soartă, […] impresionează desigur dureros, dar în acelaşi timp dă o nota de orientalism murdar şi scârbos"[37]. Aversiunea faţă de cerşetori în cazul de faţă este una de natură estetică, pusă în legătură cu imaginea insalubră a Lugojului.

Prostituatele

Criza moralităţii în cadrul societăţii locale are în centru sexul frumos. Părerile exprimate în ziar cu privire la conduita femeii în spaţiul public denotă o persistenţă a clişeelor tradiţionale privind locul acesteia în societate. Femeile, aflate în plin proces de emancipare, devin conştiente de sexualitatea lor, lucru sesizat de relatările *Răsunetului*, care accentuează neruşinarea cu care acestea se afişează în spaţiul public[38]. Ipocrizia situaţiei este dată de tolerarea prostituţiei în cadrul reglementat şi discreţia cu care este abordat subiectul, considerat tabu. Flagelul prostituţiei nu a fost înfierat pentru actul în sine, ci pentru pericolul social reprezentat de răspândirea bolilor venerice. Multe servitoare recent ajunse la oraş practicau alternativ şi prostituţia. Măsurile luate de poliţia din localitate sunt făcute publice în R*ă*sunetul din 9 iulie 1922: „Servitoarele după ora 9 li-e interzis a vagabonda pe stradă. Cele-ce doresc a preumbla trebuie să aibă un permis subscris de stăpânul lor. Cele ce vor fi prinse după orele 9 fără acest permis vor fi arestate şi pedepsite. Au fost pedepsite deja 12 servitoare cu câte 100 lei, unele dintre ele aflate cu morburi venerice, au fost trimise la spital. – Totodată servitoarelor le e interzis a se preumbla Duminica pe strada principală, designânduli-se alt loc de preumblare"[39]. Printre măsurile de combatere a prostituţiei ilegale, iniţiate de poliţia locală, se află şi supravegherea hotelurilor şi a caselor care ofereau

---

[36] *Răsunetul*, X (1931), nr. 3, 18 ianuarie, p. 4.
[37] Theotracul, „Inestetica tolerată" în R*ă*sunetul, VIII (1929), nr. 17, 21 aprilie, p. 2.
[38] Ziarul atrage atenţia în repetate rânduri despre neruşinarea femeilor venite la ştrand care se plimbă pe Timiş cu luntrele „[…] îmbrăcate numai pe partea unde Eva oarecând îşi folosea veşmântul de frunză".Cu atât mai şocantă este această atitudine dacă ţinem cont că scăldătoarea se afla chiar în faţa Liceului „C. Brediceanu" fiind „supravegheată" atât de profesori cât şi de elevi. Vezi „Neruşinarea din Lugoj" în R*ă*sunetul, I (1922), nr. 7, 2 iulie, p. 3.
[39] R*ă*sunetul,I (1922), nr. 13, 13 august, p. 2.

camere de închiriat pe noapte[40]. O razie efectuată în ziua de 19 august 1922 a depistat 19 persoane fără acte de identitate şi „[…] 3 coconiţe bolnave care au fost trimise la spital”[41]. La prima abatere, prostituatelor ilegale li se aplicau amenzi în bani. Pedepsele aplicate recidivistelor erau mult mai severe, așa cum menţionează R*ă*sunetul din 7 octombrie 1928 în rubrica amenzilor aplicate de poliţie, unde se găsesc şi „[…] 8 prostituate clandestine internate în spitalul cu boale venerice şi pedepsite fiecare cu câte 8 zile de închisoare*”*[42].

Liniştea patriarhală care domneşte asupra comunităţii este străpunsă prin vocea jurnalistului care nu se sfieşte să relateze practicile îngrijorătoare desfăşurate după perdea. Articolul „Apogeul imoralităţii” din 1923 descrie cu mult farmec un loc de rendez-vous ilegal unde se practica prostituţia. Pentru a menţine discreţia surselor şi a personajelor implicate, junaristul îşi imaginează un dialog fictiv între el şi un stâlp de telegraf care veghează stingher cu un singur ochi, reprezentat de o lampă electrică, strada V. Vlad Delamarina: „Strada împărăţiei mele până acum câteva luni era liniștită noaptea. N’auzeam nimic, doar vr’un greier cânta obosit prin parcul apropiat, acompaniat de lătratul vr’unui câine somnambul. Dar să vezi minune; într’o noapte întunecată am văzut nişte făpturi ce fac parte din sexul frumos apropiindu-se tiptil de o casă cu 5 geamuri din strada mea. Au bătut în fereastră şi pe urmă o babă (Lenca) le-a deschis poarta. Ele au intrat urmate de câţiva domni. În noaptea aceea casa amintită au lăsat pe coşuri valuri de plăcere înăbuşite. Eu le-am cunoscut cine erau, dar nu le trădez de frică să nu le pui în ziar şi sa mă facă trădător. De atunci încoace nopţi de-a rândul am fost martorul retragerilor discrete a multor perechi binecunoscute, în str. Împărăţiei mele”[43]. Multe case de prostituţie improvizate funcţionau sub conducerea unor matroane eludându-se de la plata impozitului pe venit[44]. Unicul bordel care a funcţionat oficial în Lugoj interbelic avea in 1929 doar 9 prostituate. Pe lângă acestea, 6 persoane s-au înregistrat la poliţie ca prostituate care îşi desfăşurau activitatea individual[45]. Cu siguranţă numărul femeilor care practicau prostituţia a fost

[40] Localurile publice aflate sub supravegherea poliţiei în 1928 erau in număr de 134: 4 cafenele, 7 restaurante, 2 bodegi, 4 hoteluri, 3 săli de dans, 1 teatru, 2 cinematografe, o casă de prostituţie,110 cârciumi. Vezi Ra*port asupra situaţiunii judeţului Severin* pe anul 1928. Tip. Firma A. Auspitz, Lugoj 1929, p. 124.
[41] R*ă*sunetul, I (1922), nr. 14, 20 august, p. 3.
[42] „Amendaţi” în R*ă*sunetul, VII (1928), nr. 41, 7 octombrie, p. 3.
[43] D. Asandi, „Apogeul imoralităţii” în *Răs*unetul, an II (1923), nr. 49, 9 decembrie, p. 3.
[44] Prin legea contribuţiei directe din 1921, intrată în vigoare la 1 august, prostituatele trebuiau sa plătească zece la sută din venitul lor statului.
[45] Dr. Aurel Voina, *Prostituţia şi Boalele Venerice în România*, Bucureşti, Tipografia Curţii Regale F. Göbl Fii. S.A. 1930, pp. 87-88. În 1919 pentru Banat şi Transilvania s-au dat dispoziţii asemănătoare privind practicarea prostituţiei. Buletinul special destinat prostituatelor certifica ocupaţia,vârsta si domiciliul. Periodic se aplica ştampila doctorului ca dovadă a

mult mai mare, raportându-ne la numărul de locuitori al oraşului şi vicisitudinile perioadei interbelice.

Ceea ce a deranjat opinia publică cu privire la femeile uşoare este faptul că acestea se aflau în anturajul unor indivizi dubioşi, fiind uneori complice la realizarea unor infracţiuni. Nenumărate au fost cazurile în care prostituatele, în cârdășie cu peştele şi administratorul hotelului sau a cârciumii, comiteau infracţiuni de furt. Ca exemplu, relatăm incidentul din noaptea de 15-16 decembrie 1928, când un locuitor al oraşului, Vasile Moldovan, s-a dus cu o mare sumă de bani la crâşma lui Pavel Ursu din Str. Cazărmi, unde se adună mulţi indivizi suspecţii şi „prostituante”. Stând la băut cu Gheju Francisc, Moldovan a fost sedus de prostituatele Ana Frisu şi Eva Lupulescu care l-au dus în camera lor şi i-au furat suma de 11.000 lei, pe care victima o câştigase cu mare trudă, în vară, la Băile Herculane. Banii au ajuns la Gheju Francis care, după ce a plătit consumaţia la cârciumarul Ursu[46], i-a şi lăsat un rest considerabil. În final, victima a întrebat pe cei doi despre bani dar a fost pălmuită de Gheju pentru așa numite insinuări de tâlhărie, iar cârciumarul a negat totul. Poliţia a recuperat o parte din bani şi s-a dispus trimiterea în judecată a vinovaţilor[47].

Decizia desfiinţării bordelurilor prin legea sanitară din 1930[48] a avut ca efect creşterea prostituţiei ilegale. Practicarea individuală a meseriei nu a fost interzisă, dar a creat o nouă problemă legată de modul în care prostituatele îşi racolau clienţii şi imposibilitatea controlului activităţii

vizitelor medicale. Bordelurile din Transilvania şi Banat au fost considerate ca fiind cele mai curate din România Mare. Prostituţia a fost reglementată, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în Imperiul Dublei Monarhi prin regulamente locale concepute de primării. La modul general prostituţia a fost admisă în cadrul caselor de toleranţă sau individual, cu condiția respectării normelor de igienă. Înregistrarea persoanelor practicante și a stabilimentului la oficiul de poliţie era obligatorie. În procesele verbale ale primăriei Lugoj, protocolul nr. 98 din şedinţa reprezentanţei comunale din 14 august 1882, este menţionată o plângere a locuitorilor din Lugoj referitoare la necesitatea închiderii „caselour de prostituţiune” din Str. Poştei, datorită apropierii de biserica ortodoxă din localitatea. Vezi D.J.A.N Timiş, fond Primăria oraşului Lugoj nr. 363, „Registrul de procese verbale ale reprezentaţiei oraşului pe anul 1881-1883”, protocol nr. 98, nr. inventar 6/1881, pp. 95-96.

[46] Individul cu caracter îndoielnic, Pavel Ursu a fost condamnat de Tribunalul Lugoj la 10 zile închisoare corecţională în 1927, fiind învinuit că și-a însușit efecte militare furate de soldați dela 42 Obuzieri. Vezi *Răsunetul* din 27 martie 1927.

[47] R*ă*sunetul,VII (1928), nr. 52, 25 decembrie, p. 5.

[48] Articolul 305 din”Legea sanitară si de ocrotire”**,** promulgată în 24 iunie 1930 interzice casele de toleranţă şi pedepseşte exploatarea femeilor de orice natura. Prostituţia în sine nu a fost interzisă. Textul de lege se găseşte pe site-ul http://www.legex.ro/Lege-236-14.07.1930-38.aspx consultat în data 01.06.2013**.** Bordelurile au reintrat în legalitate în 1943, fiind interzise de regimul comunist în 1949.

acestora[49]. În perioada anilor 1931-1932 ştirile din ziar ne oferă o listă a prostituatelor care au activat în public, fiind sancţionate de poliţie pentru diferite abateri: Elena Stanca şi Maria Surgu pentru scandal în public, motivul fiind rivalitatea şi afacerile personale[50], Morărescu Ana şi Lenhard Ecaterina pentru staţionarea în stradă în afara orelor de program Sandor Ghizela, acuzată de tâlhărie la hotelul Dacia[51].

Integritatea fizică şi morală a acestor femei lasă de dorit. Anchete realizate în perioada interbelică au scos în evidenţă factorii care le-au împins pe femei la practicarea infamei meserii: sărăcia, lipsa educaţiei şi anturajul[52]. Mediul infect în care şi-au dus traiul le-au împins uneori la sinucidere: „În noaptea de 20-21 a.c. (1931) la restaurantul Bucureşti din Lugoj a încetat din viaţă strangulându-se prostituata Iuliana Csaty”[53]. Lacunar, ziarul menţionează şi cazurile unor persoane de sex feminin care suferă de boli mintale, ca cel al Galinei Pavlovna „[…] întreţinută la spitalul public, secţia alienaţilor aproape de un an de zile. Numita, pe lângă că e bolnavă se ocupă şi cu prostituţia, cântând şi cu ghitara prin locuri publice unde provoacă scandaluri şi atâţă persoane. Ultimul caz s-a întâmplat la restaurantul dl. Sismits unde a fost lovită atât doamna cât şi dl.Sismitz pe faptul că nu i-a permis să-şi exercite odioasa meserie”[54].

Țiganii

La periferia societăţii, în categoria marginalilor extremi, se află minoritatea etnică reprezentată de „ţigani”. Informaţiile din ziar sugerează constituirea unei puternice comunităţi ţigăneşti în Lugoj (colonie) în deceniul trei al secolului XX[55]. Zonele în care s-au aşezat constant au fost cele de la

---

[49] R*ă*sunetul, X (1931), nr. 31, 2 august, p. 2: „Atragem atenţia Chesturii poliţiei noastre asupra faptului că pe Str. Tunei umblă noaptea o sumedenie de femei cu moravuri uşoare, molestând pe locuitori care doresc a se odihnii. Ar fi bine ca gardienii din serviciu să le pună în rezon, arestându-le”

[50] R*ă*sunetul, X (1931), nr. 30, 24 iulie, p. 3.

[51] R*ă*sunetul, XI (1932), nr. 29, 17 iulie, p. 3.

[52] Dr. Aurel Voina, în cartea sa despre *Prostituţia şi Boalele Venerice în România* apărută în 1930, expune concluziile privind modul de viaţă a prostituatelor bazându-se pe ancheta realizată pe un eşantiona de 250 de prostituate din Bucureşti, care au completat chestionarele cu ocazia controlului medical.

[53] R*ă*sunetul, X (1931), nr. 43, 25 octombrie, p. 3.

[54] „Femeie bolnavă liberă „ în R*ă*sunetul, (XI) 1932, nr. 26, 26 iunie, p. 3.

[55] Primii ţigani s-au stabilit în perimetru oraşului la sfârşitul secolului al XIX-lea. Recensământul special al ţiganilor, realizat în 1893 consemnează existenţa unui număr de 105 persoane la Lugoj din care 74 au fost ţigani stabiliţi definitiv (42 bărbaţi şi 32 femei). Traian Rotariu (coordonator), Maria Semeniuc, Mezei Elemer, Recens*ământul din 1890 si recensământul ț*iganilor din 1893. Transilvania, Presa Universitară Clujeana, 2009, pp. 466-467. O imagine mai clară asupra comunităţii ţigăneşti din Lugoj şi a numărului membrilor ei ne este dezvăluită în recensământul din 1930 unde Lugojul apare cu o populaţie de 23.593

periferia oraşului, în partea dreaptă a străzii Făgetului lângă locul târgului de vite, pe Str. Aurel Vlaicu[56] şi în Lugojul german între străzile Oloşagului[57] şi Caransebeşului, unde se ţineau târgurile de ţară. Această zonă apare deja pe harta Lugojului, editată în 1923 sub numele de „Ţigănie"[58].

Conflictul dintre lumea interlopă şi reprezentanții legii constituie o prezenţă constantă în pagina de noutăţi a R*ă*sunetului. Personajele negative, în ciuda abilităţilor speciale de a înşela legea, sunt prinse de organele de poliţie care veghează la ordinea publică. Acelaşi clişeu jurnalistic de regăseşte şi în relatarea capturării „periculosului pungaş de buzunar Ganţă" în 1924 şi a bandei sale care se ascundea în „ţigănie": „Dl. Comisar Murariu, primind delegaţie de a-l aresta, a plecat la faţa locului acompaniat fiind de alt comandant de sergenţi dl. Anghel şi încă 8 sergenţi. Ajungând afară din oraş, poliţia a înconjurat fără de veste cartierul ţigănesc. Ganţă, prinzând de veste că vine poliţia a încercat sa fugă, nu i-a reuşit însă din cauza sergenţilor care se postară într-un mod corect. Zilele următoare, mulțumită muncii neobosite a poliţiei noastre, au mai fost arestaţi încă 5 ţigani, căci operau prin târguri, trenuri sub instrucţiunea vătavului Ganţă"[59].

Reacţia publică locală la adresa ţiganilor prinde contur în anul 1929, când R*ă*sunetul publică o serie de articole exprimând făţiş opinia faţă de aceştia: „Ţiganii, această plagă a societăţii româneşti se află pretutindeni şi prezintă un pericol permanent pt. cetăţeni. Mai ales ţiganii corturari – aceşti vagabonzi cari în viaţa lor nu se ocupă cu altceva decât cu omoruri, jafuri şi înşelătorii. Dar nu cu mult mai buni sunt şi ţiganii stabiliţi prin comune şi oraşe. Aceştia parazitează, neplăcându-le munca cinstită se dedau la cerşetorie şi intrând în curţile oamenilor şterpelesc numai pe ce pot pune mâna. Să fi văzut şi în Lunea morţilor ceata de derbedei – ţigani, femei, tineri, bătrâni, cum năvăleau asupra acelora care împărţeau pomană în cimitirul ortodox din Lugoj"[60].

Indignarea generală provocată de incidentele numeroase în care au fost implicaţi ţiganii duce pornirea unei lupte mediatice în care s-a implicat şi R*ă*sunetul, printr-o „Campanie publică împotriva ţiganilor". Motivele sunt

---

locuitori dintre care 264 s-au declarat ţigani. Varga E. Arpád, *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája (1850*-1992), în baza de date a site-ului http://varga.adatbank.transindex.ro. Consultat la 14.06 2011.

[56] D. Asandi, „Notiţe" în R*ă*sunetul, IV (1925), nr. 42, 18 octombrie, p. 1.

[57] D. Asandi, „Notiţe – Manifestaţie" în R*ă*sunetul, IV (1925), nr. 3, 18 ianuarie, p. 3: „În capătul drumului Oloşagului în apropierea ţiglăriei „Partos" s'a format un teren de patinaj.[…] În apropierea acestui loc de patinaj se află un număr de corturi ţigăneşti".

[58] Planul Oraşului Lugoj, Nicolae Jugănaru, *Călăuza Lugo*jului – *Carte de adrese şi noua numire a străzilor în Lugoj*, 1923.

[59] „O bandă de pungaşi arestaţi" în Răsunetul, II (1924), nr. 8, 24 februarie, p. 3.

[60] *Răsunetul*, VIII (1929), nr. 16, 14 aprilie, p. 3.

legate de înmulţirea acestora şi ilegalitățile săvârşite: „În Lugoj s-au tot adunat şi se tot adună ţigani ca şi cioarele pe gunoi”. Mulți ţigani veniţi din ţara românească cer pământ de la primărie folosindu-se de acte false. Primăria Lugojului este acuzată că eliberează cu prea mare uşurință acte de moralitate şi certificate de sărăcie[61]. Problema ţiganilor este tot mai acută. Liniştea comunităţii este ameninţată de aceştia prin scandaluri care şochează Lugojul. Amintim doar bătaia generală desfăşurată în colonie chiar în ajunul Crăciunului din 1931, când două tabere formate din ţiganii locali şi cei veniţi din Iugoslavia şi alte părţi s-au bătut cu topoare, cuţite şi ciomege. Între cei implicaţi sunt menţionaţi Ciurariu Ştefan zis şi Marmălade, Ştefan Ciurariu zis şi Imbre şi Cârpaci Eronim zis Pisaros[62].

Oraşul este năpădit de copii de ţigani trimişi la cerşit. O soluţie sugerată în ziar pentru îndreptarea generaţiilor următoare şi integrarea ţiganilor este educaţia: „Este oare bine ca puradeii de țigani să cutreiere tot oraşul cerşind prin piaţă şi prin tot Lugojul iar peste câțiva ani să avem cu atâţia pierde-vară şi vagabonzi mai mulţi. Să fie siliţi a cerceta şcoala unde se plantează în ei simţul omenesc şi religia care este unica armă cu care s-ar putea îndrepta lăpădăturile acestea ale societății”[63]. Aversiunea antiţigănească exagerată exprimată în coloanele *Răsunetului* se datorează stării de nesiguranţă a societății confruntate cu efectele crizei economice şi incapacitatea autorităţilor de a menţine ordinea publică.

Sesizăm atitudini diferite de percepţie a ţiganilor, care pendulează între dezgust şi fascinaţie. Prototipul ţiganului vagabond, sărac şi itinerant, care atrage atenţia prin modul său de viaţă, trădând o anumită compasiune din partea societăţii, este exemplificat în persoana lui, Ştefan Ciurariu zis „Marmălade”, de origine din Seciţia[64]: „Cine nu cunoaşte în Lugoj acest „ţigan, subţire, cu ochii mici, negri, faţă de culoare europeană, chipeş, cu o mutră inteligentă, plăcut până într-un timp de ţigăncile din localitate şi jur. El a venit în Lugoj în anul 1928 « fugind de groaza poliţiei din Reşiţa unde a săvârşit furturi fiind şi condamnat ». S-a aşezat între ţiganii paşnici ai Lugojului, a fost arestat de sute de ori de poliţie pentru joc de noroc, beţie, scandal, bătăi. În fine, Marţi la 19 ianuarie a.c. Marmălade şi-a luat lada în spate şi degetarele obicinuite, cu care joacă « Unde-i popa care-i popa » iar rezultatul a fost beţia, scandalul, bătând şi pe femeia Zagra Persida. Intervenind, poliţia l’a arestat”[65].

---

[61] *Răsunetul*, VIII (1929), nr. 30, 21 iulie, p. 3.
[62] R*ă*sunetul, XI (1932), nr. 1, 1 ianuarie, p. 3.
[63] „Ţiganii și şcoala”, în *Răsunetul*, VIII (1929), nr. 39, 22 septembrie, p. 2.
[64] R*ă*sunetul, X (1931), nr. 40, 4 octombrie, p. 3.
[65] R*ă*sunetul, XII (1932), nr. 5, 31 ianuarie, p. 3.

Activitatea infracţională este surclasată de comportamentul libertin al ţiganilor, care nu acceptă legile şi, în concluzie, devin un pericol pentru statul de drept: „Ţiganul iubeşte cu sălbăticie libertatea. El nu vrea să cunoască hotare, graniţe nici-odată. El nu cinsteşte proprietate privată, el înşală, fură, cu un cuvânt el nu munceşte dar trăieşte”[66]. Se distinge un stereotip al discriminării formulat în termeni vagi şi atribuit întregii minorităţi sociale. Ziarul s-a rezumat doar la a critica indiferența cu care autorităţile privesc fenomenul migraţiei ţiganilor, fără să sugereze soluţii fiabile pentru integrarea lor. Comunitatea ţigănească a intrat în centrul atenţiei cu prilejul incursiunilor membrilor ei în spaţiul central al oraşului. S-a produs o coliziune în societatea lugojeană care poate fi exprimată prin antonimia termenilor: curat-murdar, vechi-nou, civilizat-nomad. Ţiganii, în timp, au fost acceptaţi de autorităţi şi toleraţi de locuitori. În ciuda acestor derogări sociale, ei s-au integrat parţial, menţinându-şi spiritul nomad într-o stare latentă în perioada comunistă[67].

Fidel observator al evenimentelor din spaţiul public, R*ă*sunetul comentează acţiunile marginalilor cu care intră în contact. Lipsesc atitudini faţă de alte grupuri marginale, mai discrete, cum sunt minorităţile sexuale sau sectele religioase. Un singur caz de pedofilie şochează întreaga comunitate, în 1924, când "Emil Deutsch a atentat la pudoarea fetiţei de 13 ani, Luiza Antal […]chiar în magazinul din Str. Regele Ferdinand”[68].

Se poate observa în discursul unora dintre jurnalişti o tendinţă de marginalizare cu nuanţe ideologice a evreilor, care nu se poate imputa însă ziarului, a cărui politică moderată a fost impusă de redactorul Ţăranu. Anii ’30 debutează, în contextul crizei economice, cu un val ridicat de criminalitate. Pe lângă micile tâlhării, apar menţionate în R*ă*sunetul din anul 1930 jafuri de amploare, realizate în raza oraşului Lugoj de către grupuri infracţionale organizate (bande). Vârsta şi condiţia socială nu pot fi folosite drept criterii pentru studierea indivizilor care intră în componenţa grupurilor de hoţi. Informațiile lacunare relatate în rubrica ştirilor ne sugerează provenienţa din mediul urban, în special din rândul micilor meseriaşi[69]. Există cazuri, în genul jafului din 1930 de pe strada Buziaşului, soldat cu uciderea

---

[66] „Chestiunea ţiganilor” în R*ă*sunetul, IX (1929), nr. 29, 14 iulie, p. 2.

[67] În 20 aprilie 1936 s-a ţinut la Lugoj un congres al romilor la grădina Trocadero, unde alături de circa 300 de participanţi a fost prezent viceprimarul oraşului dr. O Jucu şi Nicu Gligoraş preşedintele „Uniunii Romilor din România”.Vezi R*ă*sunetul, XV (1936), nr. 20, 10 mai, p. 2.

[68]R*ă*sunetul, III (1924), 20 nr. 3, ianuarie, p. 3.

[69] În luna august a anului 1930 ziarul R*ă*sunetul relata despre spargerile succesive din raza oraşului Lugoj. Cercetările realizate de poliţia locală au dus la arestarea mai multor membrii ai bandei care a dat peste 18 spargeri într-un timp record. Unii dintre aceştia erau minori şi au acţionat sub conducerea lui Anton Varga. Vezi R*ă*sunetul, IX(1930), nr. 36, 31 august, p. 2.

tipografului Ballo Josif, unde originea atacatorilor este evidentă: „[…] doi indivizi necunoscuţi cu arme militare, îmbrăcaţi țărănește”[70].

Ziarul, prin colaboratorii săi, se doreşte a fi promotor al principiilor morale revendicate de societatea tradiţională. Carenţele acestui tip de sursă documentară rezidă în nota subiectivă a relatărilor, precum şi vehicularea de către jurnalişti a unor stereotipuri înrădăcinate în societate, aplicate grupurilor marginale. Autorii articolelor semnează sub diferite pseudonime, fără să își asume o responsabilitate directă asupra opiniilor exprimate: D. Asandi, Alion, Theotracul, Lae din Banat, P. Mirenus etc. Marginalii sunt blamaţi pentru activităţile ilegale, sau pentru indignarea morală provocată. Limbajul folosit este jurnalistic şi trădează o atitudine dispreţuitoare față de lumea declasaţilor: „pensionari ai milei” pentru cerşetori, „coconiţe”, „marmanzele”, „dudui” pentru prostituate, „cuibul zânelor de noapte” (locurile de racolat clienţii) etc. Observăm prin limbajul utilizat un dezgust maxim faţă de ţigani, sugerat prin expresiile: „se tot adună ţigani ca şi cioarele pe gunoi”, „plagă a societăţii româneşti”, „lăpădăturile acestea ale societăţii” etc. Tabloul general al perioadei interbelice care se desprinde din rândurile ziarului R*ă*sunetul este plin de discrepanţe, atât în discursul clasei politice, cât şi la nivel social: politicieni demagogi şi masele, adunări sioniste şi antisemitism, naivitatea poporului şi parveniţii îmbogățiți după război, funcţionarii corupţi din poliţie şi jurnalişti idealişti. Constatăm o eliberare gradată a societăţii de tiparele comportamentale consacrate în preajma crizei economice. Frica cu care au fost percepuţi marginalii imediat după război se disipează. Marginalii devin o realitate a societăţii româneşti care nu mai poate fi ascunsă sau negată. Ziarul, prin informaţiile pe care le conţine, ne ajută să pătrundem într-o lume interzisă peste care s-a aşezat tăcerea – microcosmosul marginalilor din Lugojul interbelic.

---

[70] *Răsunetu*l, IX (1930), nr. 50, 7 decembrie, p. 4.

Calea excluşilor spre includere. Marele Război şi problema reabilitării condamnaților în Regatul României

Gheorghe Negustor
Universitatea Babeş-Bolyai

A existat în anii primului război mondial o categorie socială de indivizi care a avut un statut aparte. Pentru ei, izbucnirea războiului a fost evenimentul purificator al vieţii şi al morţii. Dincolo de retorica eroismului, condiţia de combatant în marele război a reprezentat ocazia prin care se putea realiza transferul din grupul *proscrişilor* în cel al „salvatorilor naţiunii". Conflictul izbucnit era singura posibilitate de reabilitare totală pentru nişte marginali, aşa cum erau consideraţi deţinuţii. Statul lor social se putea metamorfoza prin sacrificiul făcut în numele naţiunii.

> *„Domnule Ministru,*
> *Suntem o clasă de oameni, care fie din cauza minţii nesănătoase, fie că aşa am fost predestinaţi şi care greşind pentru prima oară în viaţă, am fost depuşi în aresturile preventive civil*e, *înainte de decretarea mobilizării, daţi judecăţii, dar necondamnaţi încă definitiv până astăzi.*
> *Regretând amarnic nechibzuita faptă, cu durerea în suflet, supunem la cunoştiinţa Domniei Voastre, că din cauza evenimentelor, parcurgând sute de kilometri, am lăsat în urma noastră, în jalea cea mai de nedescris, părinţii, soţiile, copii şi chiar ogoarele noastre strămoşeşti.*
> De aceea, ne permitem cu ochii plini de lacrimi, a implora *Domnule Ministru indulgenţa Domniei Voastre şi a vă ruga respectuoşi să binevoiţi a dispune ca să fim trimişi în primele rânduri ale frontului de luptă, pentru că acolo, chiar cu sângele nostru, cu viaţa noastră, să ştergem urâta faptă ce am săvârşit şi astfel să contribuim la apărarea ţării, la salvarea familiilor noastre...."*[1]

Rândurile de mai sus fac parte dintr-o scrisoare semnată de 15 condamnaţi aflaţi în arest preventiv la închisoarea Vlaşca. Ei au fost încarceraţi înainte de intrarea României în război, şi ştiind pedeapsa ce aveau de ispăşit în

[1] Arhivele Naţionale Militare, Fond *Direcţia Justiţiei Militare*, Dosar 6, fila 90.

închisoare, expediază această petiţie Ministrului de Război, în speranţa că vor fi trimişi să lupte, scăpând astfel de anii de detenţie. Există numeroase astfel de cereri; condamnaţi şi deţinuţi văd în *marele război* momentul eliberării şi reabilitării sociale. Pentru unii a reprezentat o oportunitate de care trebuiau să profite fără ezitare, în timp ce pentru alţii, a fost şansa de a demonstra faptul că vinovăţia pentru care au fost acuzaţi a reprezentat doar un accident nedorit, o scăpare de moment a fiinţei omeneşti.

Aruncând doar o privire asupra istoriei dreptului românesc vedem că vechea clemenţă ce încorpora bunăvoinţa reprezentanţilor puterii, fie ei domnitori sau chiar potenţi locali[2], a fost statuată juridic prin asocierea dreptului cutumiar cu normele şi legile care reglementau situaţia graţierii şi amnistiei. Dreptul de a ierta al domnitorilor reprezenta una dintre prerogativele puterii nelimitate de care aceştia dispuneau. Aşa cum puteau acorda pedeapsa capitală, tot la fel de uşor puteau ierta pe oricine.[3] Această iertare sau clemenţă domnească îşi avea însă raţiunile ei. Dacă până la începuturile modernităţii româneşti, violenţa pedepselor pe care le dădeau domnitorii, mai ales pentru trădare sau complot, era mai mult decât înfricoşătoare, secolele XVIII-XIX aduc o schimbare în sensibilitatea supliciului. Legislaţia modernităţii a limitat anumite drepturi ale suveranilor. S-a pus baza unei noi sensibilităţi privind imaginea delicvenţilor. Presiunea opiniei publice interne şi internaţionale, a presei, dar şi contextul politic din Principatele Române sunt factori care au schimbat optica judecăţii domneşti. Clemenţa se înconjoară acum de raţiunile pragmatismului politic. Sub haina bunăvoinţei domnitorului sunt iertate şi apoi răsplătite fapte ale boierilor care erau pedepsite cu moartea nu cu mult timp înainte. Pe lângă condiţionările externe ale puterii domnitorului, pe care le-am enumerat mai sus, a existat şi raţiunea diplomaţiei. Domnitorul nu mai este un despot; acordarea clemenţei îi aduce aprecierea şi respectul celor din jur, dar şi „supunerea" adversarilor.[4] Era de fapt un troc. Domnitorul acordă clemenţa, primind în schimb ascultare şi supunere chiar şi de la răzvrătiţi. Generozitatea domnească este doar învelită cu haina umanităţii.

---

[2] La români, domnitorul era cel care avea dreptul iertării pedepselor, al graţierii, însă, printr-un acord tacit şi „dregătorii-judecători" şi-au asumat acest drept: Iancu Mândru, *Amnistia şi graţierea*, Editura ALL EDUCAŢIONAL, Bucureşti, 1998, p. 75, Mihai T. Oroveanu, Istoria *dreptului românesc şi evoluţia instituţiilor constituţionale*, Editura Cerma, Bucureşti, 1995, pp. 121-123.

[3] Mihai T. Oroveanu, opt. cit., p. 121.

[4] Cristian Ploscaru, *Cuvintele şi puterea. Despre originile discursului politic modern în Principatele Române*, în „Ideologii politice şi reprezentări ale puterii în Europa", coord. Alexandru-Florin Platon, Bogdan-Petru Maleon, Liviu Pilat, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2009, pp. 293-294 şi Daniel Barbu, *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, pp. 46-48.

Domnitorul Alexandru Ioan Cuza a acordat două amnistii, ambele de natură politică. La 19 iulie 1864, printr-un decret domnesc domnitorul român a acordat amnistie generală pentru infracţiunile politice. Era vizat, în principal, grupul de complotişti, care, în frunte cu fostul ministru Constantin Grigore Suţu, dorea să-l înlăture pe Cuza. În 1865, pe când era plecat în străinătate, adversarii săi au pus la cale o răscoală în Bucureşti, cu scopul de a-l înlătura de la domnie. Complotiştii sunt prinşi repede şi printr-un decret din 30 august 1865 sunt amnistiaţi. Printre ei se aflau Ion C. Brătianu, C. A. Rosetti, Alexandru Golescu şi Eugeniu Carada. Aceste amnistii au fost făcute, fie ca un gest al împăcării, în speranţa de a-şi atrage opozanţii de partea sa, fie la insistenţele puterilor străine.[5] În lunga domnie a regelui Carol I au existat 15 acte de amnistie. Florenţa-Simona Creţu ne spune că în perioada 1866-1910 au fost graţiaţi anual cam 248 de condamnaţi. Acestea vizau grupul infracţiunilor de presă, dar şi a celor care au fost condamnaţi pentru lezmajestate şi pentru rebeliuni.[6] Deşi legislaţia în vigoare de până la Constituţia din 1923 prevedea pentru capul statului dreptul de a acorda amnistie doar pentru condamnările politice, prin decretele regale din 1902 şi 1906 au fost amnistiaţi dezertorii şi nesupuşii militari.[7] La fel va fi situaţia şi cu decretele regelui Ferdinand din timpul primei conflagraţii mondiale, fapte care au stârnit unele reacţii negative. A fost de fapt o confuzie de termeni între graţiere şi amnistie, dar şi o oarecare ambiguitate în textul legii, care lăsa loc la diverse interpretări.[8]

Privite la modul general, graţierea şi amnistia sunt fenomene întâlnite în toate culturile istorice. Deşi se diferenţiază în unele aspecte din punct de vedere juridic şi al consecinţelor pe care le comportă, au şi multe asemănări, dacă sunt privite din perspectivă politică, istorică, filosofică etc.[9] Pentru a clarifica situaţia graţierilor şi amnistiilor şi a nu crea confuzie între aceste două fenomene, vom vorbi la modul comun despre ele, tratându-le ca unul şi acelaşi fenomen, cel al clemenţei condiţionate, urmând a le discuta separat doar atunci când este cazul şi prezintă anumite particularităţi. Ele sunt întâlnite de-a lungul istoriei sub două mari forme de manifestare: generozitatea umană a vreunui lider politic sau religios şi pragmatism politic (aşa cum vom vedea că este cazul în timpul marelui război. Prima dintre ele poartă amprenta autorităţii persoanele a diverşilor lideri şi o întâlnim în toate perioadele istoriei umane. Ea reprezintă

---

[5] Constantin C. Angelescu, *Amnistia în dreptul constituţional român*, Tipografia Alexandru A. Ţerek, Iaşi, 1940, pp. 6-9.

[6] Florenţa-Simona Creţu, *Graţierea*, Editura Universităţii Naţionale de Apărare „Carol I”, Bucureşti, 2010, p. 49.

[7] Ibidem.

[8] Pentru explicaţii privind interpretarea decretelor-legi din 1916 şi 1920 ale regelui Ferdinand în: Ioan Rădulescu, Curs de drept penal, Ediţia a II-a, volumul II, Editura „Cultura Poporului”, Bucureşti, 1939, pp. 249-252.

[9] Iancu Mândru, op.cit., p. 11.

actul de bunăvoinţă al celui care conduce, acesta acordă iertarea sau, în unele cazuri, graţia divină este cea, în numele căreia Papalitatea şi alţi lideri politici şi religioşi iertau diverşi condamnaţi, acordându-le eliberarea.[10]

Pragmatismul politic a reprezentat o opţiune la care au apelat deseori conducătorii politici în faţa pericolului extern sau intern. Am văzut mai sus cazul domnitorilor români, mai ales la Alexandru Ioan Cuza. Primul război mondial a fost evenimentul în timpul căruia o astfel de orientare era mai mult decât necesară, având în vedere uriaşul sacrificiu uman făcut de naţiunile beligerante. Liderii politici şi militari au reacţionat cu mult pragmatism atunci când au conştientizat necesitatea condamnaţilor pe câmpul de luptă. Orice resursă umană era binevenită în distrugătorul conflict aflat în desfăşurare. S-a ajuns astfel la un „contract social" între stat, prin reprezentanţii puterii, şi diverşii delicvenţi care puteau să-şi redobândească statutul anterior condamnării prin faptele de vitejie sau sacrificiul suprem pentru naţiune.[11]

Acest tip de contract social, pe care statul îl impune condamnaţilor şi pe care aceştia îl acceptă fără tăgadă, ba chiar trimit cereri speciale pentru a beneficia de ocazia ivită, impune o disciplină dusă la extrem pe câmpul de luptă. Este ceea ce statul modern voia şi aştepta de la indivizi, mai ales în armată. La această disciplină, utilitatea de care vorbea Foucault vine de la sine, prin sacrificiul făcut pentru naţiune. Iată ce spune marele gânditor francez despre momentul în care statul conştientizează necesitatea ca în armată disciplina să meargă paralel cu utilitatea: „*Momentul istoric al apariţiei formelor de disciplină este momentul în care ia naştere o artă a corpului omenesc ce nu urmăreşte numai perfecţionarea deprinderilor, nici doar* accentuarea aservirii acestuia, ci formarea unui raport care, prin intermediul *aceluiaşi mecanism, să-l facă să fie cu atât mai ascultător cu cât este mai util, şi invers.*"[12]

Această înţelegere era totuşi una corectă, în folosul ambelor părţi. Statul dispunea necondiţionat de devotamentul delicvenţilor şi câştiga material uman

[10] O perspectivă istorică asupra acestui fenomen în: Cathleen Burnett, Justice Denied: Clemency Appeals in Death Penalty Cases, Northeastern University Press, Boston, 2002; Natalie Zemon Davis, *Ficţiunea în documentele de arhivă. Istorisirile din cererile de graţiere şi povestitorii lor în Franţa secolului* al XVI-lea, Traducere din limba engleză de Diana Cotrău, Nemira, Bucureşti, 2003; *Grazia e giustizia: figure della clemenza fra tardo medioevo ed età contemporanea*, a cura di Karl Härter, Cecilia Nubolail Mulino, Bologna, 2011.

[11] Rousseau surprinde exemplar raportul dintre cetăţean şi suveran, acel pact social prin care, acesta din urmă, în caz de pericol pentru naţiune, putea spune „e absolut necesar pentru stat ca tu să mori", dar, în acelaşi timp îşi putea manifesta puterea şi prin dreptul de a graţia. A se vedea în special: Jean Jacques Rousseau, Despre contractul social sau Principiile Dreptului Politic, Traducere şi studiu introductiv N. Daşcovici, Ediţie îngrijită, postfaţă şi note Alexandra Bârna, Editura Mondero, Bucureşti, 2007, pp. 49-50.

[12] Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii*, Traducere din limba franceză, postfaţă şi note de Bogdan Ghiu, Editura Paralela 45, Piteşti, 2005, p. 176.

consistent pentru prima linie de luptă. În cei priveşte pe cei din urmă, aceştia aveau posibilitatea nu numai să-şi răscumpere greşeala comisă şi să se reabiliteze social, dar, curajul şi comportamentul exemplar pe câmpul de luptă le puteau aduce o anumită glorie, chiar dacă, de cele mai multe ori, aceasta era postumă. In ciuda acestui fapt, rudele şi apropiaţii se bucurau nu doar de consolarea de a vedea ştearsă ruşinea şi imaginea negativă, care afecta întreaga familie, ci puteau beneficia de toate avantajele prevăzute de lege. Acest contract, făcut public în România prin decretele şi legile publicate în Monitorul Oficial[13] permitea puterii suverane – statul român – să condiţioneze garantarea unei reabilitări prin comportamentul celui în cauză pe câmpul de luptă. Însă, aşa cum se va putea lesne observa, întregul proces era mult mai complicat. Drumul spre glorie, spre redobândirea calităţii de cetăţean integru şi fiu demn al naţiunii, era presărat de pericole, moartea pândea la fiecare pas, iar eroismul trebuia garantat de superiori, martori ai luptelor. Cu toate acestea, la modul pragmatic, putem spune că cei care au beneficiat de acest avantaj se puteau considera norocoşi. Alte oportunităţi de a scăpa de executarea pedepsei nu prea existau, în timp ce, dacă s-ar fi aflat în situaţia de a fi cetăţeni liberi, ar fi fost oricum mobilizaţi.

Calculele făcute de reprezentanţii politici au fost simple: condamnaţii şi cei care încă nu primiseră decizia finală erau carne de tun în prima linie, în timp ce numărul paznicilor din închisori şi al personalului auxiliar, putea fi astfel redus. Dincolo de raţiunile privind îndreptarea deţinuţilor, a primat utilitatea lor în acest război; puteau acoperi o parte din necesarul căutat cu disperare după intrarea în război. Aceasta a fost şi logica prezentată Regelui Ferdinand de către Ministrul de Război în raportul care a stat la baza decretului regal din primele zile de război ale României. Acolo sunt enumerate categoriile care vor beneficia de clemenţă dacă se prezintă în timp util în faţa autorităţilor: „Art. I. Se amnestiază toţi dezertorii şi nesupuşii ale căror clase sunt în rezervă sau miliţii, sub arme sau în activitate.

Art. II. Se amnestiază omişii şi frauduloşii la legea recrutării, contravenienţii la regulamentul mobilizării şi preveniţii pentru delictele de dezertare şi nesupunere, precum şi pentru orice fel de delicte de drept comun."[14] Potrivit respectivului raport, aceste categorii conţineau „un număr considerabil" de indivizi care puteau contribui semnificativ pe câmpul de luptă.

Decretele generale date de Ferdinand I, 1916 şi 1920 reprezintă momente de autoritate prin care puterea suverană se manifesta în folosul naţiunii. Aceste amnistii generale au adus un surplus considerabil în rândul luptătorilor din primele linii. Stabilind condiţiile de suspendare temporară a

---

[13] Monitorul Oficial, Nr. 115, Marţi 23 August/5 septembrie 1916, p. 5689; Monitorul Oficial, Nr. 218, Marţi, 20 Decembrie 1916/2 Ianuarie 1917, pp. 7476-7477.

[14] Monitorul Oficial, Nr. 115, Marţi 23 August/5 septembrie 1916, p. 5689.

pedepselor şi, apoi, de cele prin care o persoană se putea reabilita definitiv, aceste decizii pun în practică vechile concepţii ale contractului social. Beneficiarii amnistiilor vor profita de faptul că naţiunea este în pericol şi, în speranţa unei reabilitări ulterioare, vor aduce un plus de energie. Acesta va fi decisiv în luptele de la Mărăşeşti, Mărăşti sau Oituz.

Interesant este şi cazul revoltei miilor de soldaţi francezi, aşa-numiţii poilus care, în urma ofensivei condusă de generalul Nivelle, în regiunea Champagne, au părăsit tranşeele, refuzând să mai asculte de ordinele superiorilor. Toate aceste nemulţumiri s-au datorat epuizării fizice şi psihice, a rezultatelor slabe în urma ofensivei, a lipsei de hrană, precum şi a numeroşilor morţi din rândul combatanţilor. Nivelle a fost înlocuit cu Pétain, care a restabilit ordinea, însă în urma aplicării unei riguroase discipline, soldate cu condamnarea la moarte a 629 de militari, dintre care au fost executaţi 43.[15] Deşi numărul celor implicaţi în revolte a fost mult mai mare, aşa cum se observă, o mică parte dintre ei ajung să fie executaţi. Mai mult decât a pedepsi, în acest caz cred că putem vorbi de justiţie exemplară. Dar, în acelaşi timp, se poate vorbi şi de o formă de graţiere, pentru cele câteva mii de soldaţi care au scăpat de condamnare, implicit de execuţie. Nu întâmplătoare a fost afirmaţia generalului Haig, care ar fi exclamat nemulţumitor: „Pétain ar fi trebuit să omoare 2000 de soldaţi".[16] Dacă în ultimele decenii se vorbeşte tot mai mult de caracterul re-educativ al pedepsei, în timpul războiului aceasta avea un caracter de exemplum, de a preîntâmpina prin exemplele date, viitoare rebeliuni, dezertări etc. Astfel de cazuri sunt întâlnite în toate armatele implicate în război şi, abia după încheierea sa, numeroase voci s-au ridicat împotriva „barbariei" Curţilor Marţiale. Aceste voci, fie că a fost vorba de foşti combatanţi, de scriitori sau de ziarişti, au denunţat în special faptul că au fost trecute cu vederea nevrozele de care sufereau soldaţii, acestea provocând şi manifestările pentru care au fost condamnaţi.[17] Chiar dacă o parte dintre ei au fost condamnaţi pe nedrept, rigorile disciplinei militare intrau în contradicţie cu sensibilităţile individuale post-război, sau chiar, aşa cum era perceput în epocă, lipsa unei masculinităţi caracteristice soldatului modern.[18] Individul trebuie să fie

---

[15] Vyvyen Brendon, *Primul război mondial 1914*-1918, Editura BIC ALL, Traducere de Daniela Mişcov, Bucureşti, 2006, pp. 59-60.

[16] Eadem, p. 60.

[17] O listă bibliografică minimală despre fenomenul „shell-shock" se poate găsi în: Gheorghe Negustor, *Lupta şi nebunia: nevrozele şi disciplina militară în timpul Marelui Război*, în „Caiete de Antropologie Istorică. Supliment – Disciplinarea socială şi modernitatea", Anul X, Iulie-Decembrie 2011, Editura Accent, Cluj-Napoca, pp. 265 – 280;

[18] George L. Mosse, „Shell-shock as a Social Disease", in Journal of Contemporary History, 2000 SAGE Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, Vol. 35 (I), 101-108; Ted Bogacz, „War Neurosis and Cultural Change in England 1914-1922: The Work of the War Office Committee of Enquiry into „Shell-Shock", in Journal of Contemporary History, 24, 2 (April 1989), pp. 231-232; Jay Winter, „Shell-shock and the Cultural History of the Great War", in

util societăţii, fie că este vorba de deţinut, de soldat, de profesor etc. Şi cum putea fi cel mai de folos naţiunii, decât atunci când aceasta este în pericol, când duşmanii perfizi sunt pe cale de a o cuceri.

Pentru a înţelege mai bine întregul proces al reabilitării trebuie să vedem care erau alternativele pentru cei condamnaţi. Varianta pe care o propunem şi care ni se pare cea mai accesibilă este prezentarea în oglindă a avantajelor şi dezavantajelor celor condamnaţi şi a celor care erau trimişi pe câmpul de luptă. Îl avem pe Modija Dumitru sublocotenent în Regimentul 78 Infanterie. Pe 8 martie 1917 este judecat pentru „dezertare în timp de război în prezenţa inamicului" şi primeşte o condamnare de 10 ani de închisoare. De fapt sentinţa pronunţată este astfel: „... 10 ani detenţie şi destituire, precum şi pierderea dreptului la pensie şi orice ajutor sau recompense din partea statului, judeţului sau comunei şi oricărei instituţii de utilitate publică".[19] A fost prea aspră pedeapsa? Pentru orice armată implicată în marea conflagraţie, dezertarea în faţa inamicului era pedepsită cu moartea. Acest sublocotenent ca mulţi alţii din toate armatele marelui război şi-a părăsit postul pe câmpul de luptă. Motivele pentru care se recurge la acest gest erau multiple: frica, spaima de moarte, nevrozele şi traumele psihice numite la modul generic shell-shock, lipsa permisiilor, hrana foarte proastă sau lipsa ei, dorul de familie şi cei dragi etc. Nu vom insista asupra acestor aspecte, ceea ce ne interesează este pedeapsa pe care Modija Dumitru a primit-o. Cei 10 ani de detenţie este o condamnare dură. Să fi privat atâţia ani de libertate erau greu de suportat de cel în cauză. Şi mai ales de familia lui. La acest aspect se adaugă celelalte penalităţi. Destituirea şi degradarea publică erau pedepse ce aveau un caracter înjositor. Umilirea publică, în faţa colegilor de trupă, a prietenilor cu care ai luptat atâtea zile şi, mai ales, a celor dragi, crea un disconfort psihic greu de suportat. Vom prezenta descrierea unei astfel de manifestări ce a avut un puternic ecou în cadrul opiniei publice: „*Ieri la orele 10 dimineaţa a avut loc pe platoul de la Cotroceni degradarea colonelului Victor Verzea. Erau de faţă trupe din toate unităţile aflate în Capitală. Asi*sta de asemeni foarte mult public dornic de astfel *de spectacole. D. Paul Eşanu, grefierul Curţii Marţiale a citit sentinţa de condamnare la muncă silnică pe viaţă a colonelului Verzea, după care d. maior Criveanu a rupt osânditului epoleţii în sunetele unui marş funebru. Verzea era extrem de palid şi se observau sforţările ce făcea pentru a-şi păstra calmul. După ce a fost purtat prin faţa soldaţilor aşezaţi în careu, a fost urcat într*-un automobil *închis şi transportat sub paza santinelelor şi a gardienilor închisorii la Văcăreşti. Mulţimea cu expansivitatea ei de totdeauna l*-a huiduit".[20] Este un exemplu mai mult decât edificator. Trebuia să ai un caracter puternic pentru a rezista unui

Journal of Contemporary History, 35, 1 (January 2000), pp. 7-11; Annette Becker, „Guerre totale et troubles mentaux", in Annales HSS, janvier-février 2000, n° 1, pp. 136-137.

[19] Arhivele Naţionale Iași, fond *Corpul IV de Armată*, Anul 1917, Dosar 1, file 44-45.

[20] Degradarea colonelului Victor Verzea, în Adevărul, Anul XXXII, Nr. 10766, Mai 1919, p. 2

asemenea proces public. Vechile suplicii din secolele XVII-XVIII de care ne vorbeşte atât de bine Michel Foucault şi la care asistau mulţimi numeroase[21], au fost înlocuite cu spectacolele degradării militare. Manifestările mulţimilor sunt la fel. Huiduielile sunt prezente şi acum, erau şi atunci. Diferă doar spectacolul supliciului. Durerea fizică a condamnatului este şi ea înlocuită cu cea psihică. Şi nu se încheie totul în închisoare. Pierderile sunt mult mai mari. În primul rând toate drepturile civile. Ca la orice condamnat de altfel. La aceasta se adaugă pierderile materiale pe care, nu numai cel în cauză le resimte, ci, mai ales, familia lui. Aceasta nu mai beneficiază de nici un venit. Nu mai are dreptul la pensie sau alte recompense. Cel în cauză îşi lăsa practic familia în voia sorţii şi la mila celor din jur. Aceasta nu era scutită nici de batjocura cunoscuţilor, a vecinilor pentru laşitatea condamnatului.

Cele prezentate mai sus constituie, credem, motive serioase pentru orice condamnat de a cere trimiterea pe câmpul de luptă spre a se reabilita. Aici ştim ce-l aştepta. Grozăviile războiului erau aceleaşi. Moartea prezentă peste tot, colegi sfârtecaţi de nemilosul armament modern, lipsa permisiilor şi a celor dragi etc. Însă, parcă erau mai de dorit acum toate acestea decât umilinţa şi timpul petrecut în închisoare. Regretele celor cincisprezece persoane care semnează scrisoarea prezentată în partea de început a acestui articol îi motivează în dorinţa de a merge pe câmpul de luptă. Dorinţa de a scăpa de ruşinea unei astfel de condamnări, după ce au avut timp la meditaţie interioară, au văzut reacţia celorlalţi, primează de această dată în faţa spaimei de moarte. Probabil se gândeau că existau şanse mari să scape cu viaţă. Şi astfel se puteau întoarce cu fruntea sus acasă. Iată ce declară într-o altă scrisoare condamnaţii care cer să fie trimişi pe front: „*Făcându*-ne *culpabili de diferite fapte ca: nesupunerea la mobilizare, rătăcire în timpul campaniei de Unitatea din care aparţineam etc. – ... Domnule Ministru, mustraţi fiind de conştiinţă pentru faptele ce am comis, şi bazaţi fiind pe bunătatea* Domniei-*Voastre, care sunteţi părintele celor urgisiţi de soartă, – cu lacrimi în ochi apelăm la bunătatea Domniei*-Voastre a dispune suspendarea pedepselor *sus arătate şi trimiterea noastră pe front Conform instrucţiunilor publicate în* Monitorul Oficial nr. 20 din 25 Aprilie a. c paragraful ii, – *asigurându-vă totodată că vom arăta acte de eroism, apărându-ne scumpa noastră patrie şi* neamul."[22] Acea mustrare de conştiinţă era dată de condiţia lor de proscrişi. Această condiţie era caracteristică oricărui deţinut. Şi ei erau conştienţi de acest lucru. Miile de cereri care există în arhive sunt mărturia acestui fenomen. Poate acea „mustrare de conştiinţă" nu a existat la toţi. Însă au făcut un calcul simplu. Altă şansă de a scăpa de închisoare nu exista. Iar de pe câmpul de luptă se puteau întoarce în viaţă acasă. Şi chiar purtând laurii învingătorilor. În luptele victorioase ale armatei române de la Mărăşti şi Mărăşeşti, aceşti condamnaţi au fost trimişi în

[21] Michel Foucault, op. cit., p. 75.
[22] Arhivele Naţionale Militare, Fond *Direcţia Justiţiei Militare*, Dosar 18, fila 170.

primele linii. Şi şi-au făcut datoria, sigur, neavând nici o alternativă. Astfel este şi cazul soldatului Jega Ilie. Acesta fusese condamnat la trei ani de închisoare, apoi este trimis să lupte în Moldova anului 1917. În urma luptelor, rămâne în viaţă şi comandantul Regimentului II Grăniceri îl propune spre reabilitare. Iată ce descriere elogioasă îi face: *„În ziua de 31 Iulie, în capul grupei sale, s*-a aruncat *asupra liniei duşmanilor şi aruncând asupra lui o ploaie de gloanţe şi granate, a capturat câţiva prizonieri şi forţând pe ceilalţi, au părăsit tranşeea.*"[23] Vitejia acestui soldat va fi răsplătită prin reabilitarea sa. Aceasta îi va aduce şi toate drepturile pierdute şi nişte venituri binemeritate. Chiar dacă descrierea făcută de comandant este exagerată – era greu să facă toate acele lucruri într-un timp aşa scurt, mai ales că ploaia de gloanţe nu era posibilă cu armamentul din primul război mondial – totuşi, vitejia celor în cauză nu poate fi pusă la îndoială. Mulţi dintre ei au murit în aceste lupte, însă rudele s-au luptat pentru reabilitarea postumă.

Sigur că discuţiile privind acest fenomen pot fi extinse în mai multe direcţii. Însă ele vor face obiectul unei viitoare analize mai detaliate. Câteva concluzii merită spuse aici. În primul rând vedem că statele moderne au ajuns la o maturitate politică în momentul izbucnirii primului război mondial. Constituţiile moderne creează un echilibru între puterile unei naţiuni, lucru care se resimte şi în reglementarea dreptului de a acorda clemenţă. Totodată, situaţia deţinuţilor se îmbunătăţeşte semnificativ. Însă, pentru condamnaţii din timpul războiului, în special pentru dezertare, fuga din faţa inamicului şi automutilarea, dezonoarea şi ruşinea cu care sunt priviţi reprezintă pedepse cel puţin la fel de grave ca şi cele pronunţate de Curţile Marţiale. Nu numai că devin nişte excluşi pentru cei din jur, dar familiile lor sunt înconjurate de aura marginalilor. Drepturile şi beneficiile de care ar fi putut beneficia sunt excluse. Din acest motiv, dorinţa de a se reabilita prin acordarea clemenţei regale, devine un fenomen general în timpul războiului. Însă aceasta necesita un sacrificiu pe măsură. Deţinuţii îl primesc bucuroşi. Statul acceptă acest pact datorită sacrificiului uman uriaş cerut de războiul sângeros. Unii dintre aceşti condamnaţi îşi vor câştiga reabilitarea prin actele de bravură de pe câmpul de luptă. A fost un fenomen ce evidenţiază schimbările de sensibilitate în rândul naţiunilor în ce priveşte modul de guvernare. Individului care a greşit i se dă o a doua şansă, dar nu ca şi astăzi prin reintegrare socială. Reabilitarea sa se făcea prin comportamentul exemplar pe câmpul de luptă, în folosul naţiunii. Naţiunea este cea care primează în timpul unui conflict.

---

[23] Idem, Dosar 110, fila 7.

„Bandiţi” sau partizani în România comunistă? Cazul Teodor Şuşman

Bogdan Vlad Vătavu
Universitatea Babeş-Bolyai

Indivizii care au recurs la rezistenţă armată in primii ani ai regimului comunist din România sunt de obicei etichetaţi drept „luptători ai rezistenţei”, „partizani” sau „bandiţi” in textele care-i privesc. În timp ce primele două etichete sunt utilizate alternativ de către istoricii şi scriitorii care şi-au elaborat lucrările in anii următori Revoluţiei din 1989, ultima este întrebuinţată aproape exclusiv de autorităţile comuniste, scopul principal al acestei utilizări fiind discreditarea ameninţării pe care aceste persoane o adresau noii orânduiri. Primii doi termeni apar în mod ironic şi în manualele editate de Securitate[1] pentru uz intern şi folosite în pregătirea angajaţilor. Termenul „bandiţi” este de asemenea folosit astăzi şi de către istorici şi cercetători ai fenomenului rezistenţei, dar conotaţiile sale negative sunt practic abandonate. Găsirea unei denominaţii potrivite nu este pusă în discuţie aici din moment ce „luptători ai rezistenţei”, „partizani” şi „bandiţi” nu sunt nimic altceva decât etichete care impun perspective ale prezentului asupra identităţii acestor personaje. Ceea ce contează de fapt în poveştile care-i privesc pe aceşti indivizi, este felul în care sunt elaborate biografiile lor ca să se potrivească descrierilor de mai sus. În această lucrare, accentul cade pe modalităţile în care identitatea de bandit-erou este făurită de către ei înşişi, de către susţinătorii lor şi de către istoriografia post-comunistă de asemenea. Un studiu de caz a fost ales drept exemplu general evocator.

Partizani?

Înainte de a aborda subiectul intenţionat pentru acest articol, o scurtă evaluare a presupusei „rezistenţe” pe care aceşti indivizi au afişat-o împotriva guvernării comuniste este mai mult decât binevenită. Activităţile acestora se pot clasifica cu relativă dificultate din acest punct de vedere. Termenul „partizan” ar putea părea potrivit din moment ce unii dintre aceşti indivizi chiar se auto-caracterizau în acest fel.[2] Semnificaţia lui nu este cu mult diferită de cea atribuită termenului de „luptător al rezistenţei”, fiind de fapt un sinonim apropiat,

---

[1] *Despre războiul de partizani,* Consiliul Securităţii Statului, Direcţia personal şi învăţământ, 1970 (pentru uz intern)

[2] Vasile Motrescu îşi spune „partizan” într-o scrisoare adresată Miliţiei Republicii Populare România cf. *Jurnale din rezistenţa anticomunistă. Vasile Motrescu, Mircea Dobre 1952*-1953, Liviu Ţăranu, Theodor Bărbulescu (eds.), Bucureşti, Editura Nemira, 2006, pp. 117-123

folosit cu precădere în URSS-ul ocupat de Germania nazistă şi în Iugoslavia aceleiaşi perioade.[3] În ceea ce priveşte mişcarea de rezistenţă la care aceşti luptători au aderat, calitatea ei este discutată pe larg în câteva articole.[4] Câteva dintre contradicţiile care resping încadrarea activităţilor acestor persoane într-o mişcare de rezistenţă sunt după cum urmează: lipsa unei autorităţi centrale care să coordoneze opoziţia, un control limitat asupra anumitor teritorii, lipsa unui program sau manifest unanim acceptat, absenţa obiectivelor în cazul majorităţii liderilor „rezistenţei”, lipsa unei susţineri populare consistente (în afara ajutorului pe care rudele şi cunoştinţele acestor indivizi îl ofereau tot timpul). Acesta este motivul pentru care majoritatea acţiunilor întreprinse de aşa-numiţii „partizani” se încadrează mai degrabă în categoria insubordonării civice[5]. Aceasta s-a manifestat prin evitarea arestului, unul dintre motivele recurente ale fugii în cazul multor dintre aceşti „partizani”[6]. Fuga din faţa legii, nu doar în România comunistă dar şi în orice alt regim, îl transformă automat pe un individ într-un nelegiuit[7]. Prin urmare, din punct de vedere legal, etichetarea acestor persoane drept „bandiţi” nu este decât normală. Dar nu numai statutul legal indică o formă de „banditism” în cazul acestor indivizi care aparent au pus mâna pe arme împotriva comuniştilor în România de după al doilea război mondial. Sunt anumite elemente în biografiile şi poveştile lor care făuresc adevărate istorioare banditeşti în maniera poveştilor tâlhăreşti pe care le găsim în folclor (dar şi în istorie) peste tot în lume.

Banditismul lui Teodor Şuşman şi al grupului său

În primul rând, semnificaţia termenului „banditism” are nevoie de evaluare. A numi pe cineva bandit este una dintre cele mai puternice metafore

[3]Liviu Marius Bejenaru, *Să lupţi pentru a muri: Mişcarea de rezistenţă armată anticomunistă din România. O încercare de analiză* în, *Mişcarea armată de rezistenţă anticomunistă din România: 1944*-1962, Editura Kullusys, Bucureşti 2003, p. 370

[4]Ibidem, pp. 367-399; Florian Banu, *Mişcarea de rezistenţă armată anticomunistă din România – între negare şi hiperbolizare* in, *Rezistenţa anticomunistă – cercetare ştiinţifică şi valorificare muzeală, vol. I*, eds. Cosmin Budeancă, Florentin Olteanu, Iulia Pop, Cluj-Napoca, Argonaut, 2006, pp. 299-314

[5]Liviu Marius Bejenaru, op. cit., pp. 378-379; vezi de asemenea Alina Ilinca, Liviu Marius Bejenaru, Grupul Pop-*Oniga: Rezistenţă armată anticomunistă sau nesupunere civică?,* în *Mişcarea armată de rezistenţă anticomunistă din România: 1944*-1962, Editura Kullusys, Bucureşti 2003, pp. 133-140.

[6]Florian Banu, op. cit., p. 307

[7]Scoaterea unor persoane în afara legii (proscrierea) în majoritatea societăţilor moderne a devenit superfluă de la o vreme. În societăţile comuniste asemenea ofense nu cădeau sub incidenţa unei legislaţii de proscriere, ci sub cea a crimelor împotriva statului. Metamorfozată în aceasta, proscrierea era totuşi cât se poate de prezentă; vezi Graham Seal, Outlaw Heroes in Myth and History, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2011, pp. 4-6; Pentru scoaterea în afara legii a indivizilor în Aglia medieval-timpurie vezi Timothy S. Jones, Outlawry in medieval literature, Palgrave Macmillan, New York, 2010 pp. 17-25

a tuturor timpurilor şi se dovedeşte a fi o armă eficientă dacă este folosită împotriva inamicilor politici, pentru că scoate automat „în afara legii” persoana vizată, justificând orice acţiune împotriva acestei persoane. În acelaşi timp, există şi o fascinaţie constantă pentru tipologia eroului-bandit în toate culturile şi în toate epocile, în special printre clasele inferioare ale oricărei societăţi. Asta pentru că bandiţii se ridică de obicei din acelaşi mediu al clasei de jos din care provin şi admiratorii lor, îşi impun personalitatea deasupra legii în vigoare, demonstrând isteţime şi sfidare în faţa autorităţilor locale, stabilind un precedent pentru insubordonare nepedepsită (măcar pentru o vreme) şi, cel mai important, arătând membrilor comunităţilor de unde provin, că spargerea şablonului claselor sociale prestabilite este de fapt posibilă şi că oricine poate să se ridice deasupra condiţiei sale sociale. „Ei *sunt nelegiuiţi rurali pe care stăpânul şi statul îi consideră a fi infractori, dar care rămân în societatea ţărănească, şi pe care oamenii îi privesc drept eroi, campioni, răzbunători, luptători pentru dreptate, chiar lideri ai eliberării, în orice caz oameni care merită să fie admiraţi, ajutaţi şi susţinuţi.”* Asta este cel puţin ceea ce a argumentat Eric Hobsbawm în ultimele decenii în lucrările sale cu privire la bandiţi[8]. El a conceput modelul 'banditului social' care, deşi contestat de mulţi, constituie baza oricărui studiu cu privire la banditism în ultimii 50 de ani. A fost acuzat pe bună dreptate că modelul său este departe de a fi precis din punct de vedere istoric[9], un fapt pe care l-a recunoscut parţial, mai târziu în cariera sa. Sursele sale rare ori sunt de altă natură decât folclorul sau baladele populare, o piedică în calea oricărei cercetări serioase a problemei, făcând din nelegiuitul său ideal mai degrabă un construct literar decât un personaj istoric. Pentru acest studiu totuşi, modelul său al 'banditului social' este de fapt mai potrivit din moment ce importanţa stă în felul în care portretul „partizanului” se construieşte ca un construct literar, nu doar în cultura populară ci şi în opere istorice.

Studiul de caz la care voi grefa modelul banditului social priveşte istoria unui grup de „partizani” format de Teodor Şuşman în 1948 şi înfrânt în cele din urmă de autorităţi doar după zece ani, în 1958[10]. Numărul membrilor

---

[8]Eric Hobsbawm, Social Bandits and Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement
in the 19th and 20th Centuries, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1959, pp. 13-29; Eric Hobsbawm, Bandits, Pantheon Books, New York, 1981; citatul este de la p. 17

[9]Vezi câteva dintre criticile formulate de Anton Blok, The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered, în Comparative Studies in Society and History, Vol. 14, No. 4 (Sep., 1972), pp. 494-503

[10]Pentru o schiţă generală a activităţilor acestui grup de „partizani” vezi Clara Cosmineanu, *Eroi fără glorie, eroi anonimi. Grupul Teodor Şuşman (1948*-1958), în *Mişcarea armată de rezistenţă anticomunistă din România: 1944*-1962, Editura Kullusys, Bucureşti 2003, pp. 85-98; C. Jurju, C. Budeancă, Grupul *„Teodor Şuşman”*, în *Rezistenţa anticomunistă din*

săi a variat pentru întreaga perioadă, unii fiind prinşi la un moment dat, alţii murind între timp, dar nu a depăşit niciodată cifra zece. Activităţile sale s-au concentrat în principal în zona muntoasă din jurul satului Răchiţele (de unde era Teodor Şuşman) din regiunea Huedin.

La fel ca în poveştile tradiţionale cu bandiţi, indivizii care s-au alăturat lui Teodor Şuşman proveneau dintr-un mediu rural. Mulţi dintre ei nu erau decât nişte simpli ţărani. Şuşman şi Ioan Popa (alias Cioată) erau puţin mai bogaţi, lucru care i-a transformat în ţintele principale ale noilor transformări pe care le-au impus regimul comunist. Amândoi fuseseră membri ai Partidului Naţional Ţărănesc, iar Teodor Şuşman ocupase funcţia de primar al satului Răchiţele de câteva ori, înainte şi după război. Am putea să-i considerăm, cu indulgenţă, pe cei doi drept membrii ai elitei locale, mai ales pe Şuşman care pe lângă faptul că era înstărit era şi bine citit şi respectat în comunitatea lui. Poziţia socială pe care aceştia doi au ocupat-o, deşi nu era semnificativ diferită de cea a altor membri ai aceleiaşi comunităţi, nu stânjeneşte portretizarea lor ca bandiţi sociali. Pintea Viteazul şi Iancu Jianu, amândoi haiduci şi amândoi eroi naţionali ai românilor, se aflau în rândurile elitei comunităţilor din care proveneau[11].

În ceea ce priveşte motivele care în mod normal duc o persoană pe calea banditismului, acestea sunt similare cu cele care au pus pe fugă „banda" lui Şuşman. „*Tâlharul nobil îşi începe nelegiuirile nu prin infracţiune, ci ca victimă a nedreptăţii, sau datorită persecutării de către autorităţi pentru o faptă pe care acestea, dar nu şi obiceiului locului, o consideră drept infracţiune*"[12] De cele mai multe ori un incident minor este de ajuns ca să declanşeze *fuga în codru.* În cazul lui Teodor Şuşman, refugiul în munţi vine ca răspuns la arestul iminent pe care autorităţile aproape că l-au şi efectuat[13]. Aceasta este interpretată de Şuşman însuşi, dar şi de săteni, drept un abuz, o nedreptate din moment ce nu exista niciun motiv real al întemniţării lui. Desigur, el era un opozant mărturisit, făcând propagandă anti-comunistă în sat, convingând oamenii să nu colaboreze cu noile autorităţi, folosindu-şi prestigiul local ca să le invalideze în ochii comunităţii[14], dar asta era opinia generală nu doar în Răchiţele dar şi în multe alte locuri din ţară. Comunismul

---

Apuseni. Grupurile: *„Teodor Şuşman"*, *„Capotă-*Dejeu*"*, *„Cruce şi Spadă"*. Studii de istorie *orală.*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2003, pp. 19-73

[11]Pentru biografiile celor doi haiduci vezi Susana Andea, Avram Andea, Haiducul Pintea si lumea sa (1693-1703), Editura Supergraph, Cluj-Napoca, 2003; Paul-Emanoil Barbu, Haiducul Iancu *Jianu: adevăr şi legendă,* Editura Alma, Craiova 2010.

[12]Eric Hobsbawm, Bandits, Pantheon Books, New York, 1981, p. 42 (traducerea mea)

[13]Clara Cosmineanu, Op. cit., p. 88; C. Jurju, C. Budeancă, Op. cit., p. 24

[14]Aşa cum indică mărturiile multora dintre martorii în viaţă; vezi *Rezistenţa armată anticomunistă din România. Grupul „Teodor Şuşman"* (1948-1958) – *Mărturii* –, Denisa Bodeanu, Cosmin Budeancă (Eds.), Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2004

era, fără îndoială, nu unul dintre obiceiurile locului. Se pare însă, că se află mai multe lucruri în spatele acestor afirmaţii generale pe care le putem potrivi în contextul oricărei poveşti cu „partizani” din România comunistă. Teodor Şuşman pare să fi avut un conflict personal cu un anume Suciu Paşcu, care după război a reuşit să ocupe scaunul de primar care-i aparţinuse înainte lui Şuşman, s-a angajat puternic de partea comuniştilor şi chiar s-a pretat la o activitate care seamănă bine cu un jaf înscenat al magazinului deţinut de Teodor Şuşman[15]. N-ar fi deplasat să credem că această vrajbă, o ceartă cu reprezentantul autorităţii centrale în teritoriu, a stat într-o oarecare măsură la baza fugii lui Şuşman.

Importanţa acestui episod in desfăşurarea evenimentelor este relevată de felul în care a fost concluzionat. Suciu Paşcu este abordat într-o seară in casa sa de către doi miliţieni care-i cer să-i însoţească în munţi. Acolo ei îl aduc în faţa lui Teodor Şuşman care aparent este legat. Suciu Paşcu îşi exprimă bucuria la prinderea „banditului” doar că să afle imediat după aceasta că toată această experienţă nocturnă nu fusese altceva decât o farsă care l-a adus în mâinile inamicilor lui. Urmează un proces simulat, Paşcu este găsit vinovat de trădare şi executat conform pedepsei cu moartea care i se acordase. Corpul său este aruncat în aceeaşi râpă unde un alt „trătător”, Petru Purcel, pe care autorităţile au încercat să-l infiltreze în bandă, şi-a găsit „locul de veci”[16]. Episodul apare ca nesigur pentru anumiţi istorici, singurele dovezi care indică aceste detalii fiind interogatoriile luate de Securitate în 1954 de la membrii capturaţi ai grupului. Autenticitatea evenimentului nu contează în această discuţie. Important este că aceste fapte, fie că sunt adevărate sau nu, potenţează istorioara tâlhărească care se construieşte în jurul lui Teodor Şuşman şi „bandei” sale. Sunt câteva elemente care merită menţionate. Banditul onorabil „*omoară doar în auto-apărare sau din răzbunare justă*”[17]. Cu excepţia militarilor şi ofiţerilor de Securitate care au fost împuşcaţi în schimbul de focuri din timpul operaţiunilor de capturare, „partizanii” omorau doar pe aşa-zişii „trădători”, care în cea mai mare parte a timpului erau indivizi care erau de acord să colaboreze cu autorităţile pentru a grăbi doborârea acestor inamici ai statului. In cazul lui Teodor Şuşman, episodul „trădării” semănă foarte bine cele similare pe care le întâlnim în poveştile cu bandiţi: trădătorul este păcălit de deghizarea nelegiuiţilor, banditul legat aşteaptă reacţia veselă a inamicului său la ceea ce pare să fie prinderea sa, înscenarea unei execuţii sumare care este percepută ca dreaptă de către

[15]C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., p. 22
[16]Clara Cosmineanu, op. cit., pp. 89-90; C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., pp. 42-44
[17]Eric Hobsbawm, Bandits, Pantheon Books, New York, 1981, p. 42

membrii grupului. În cele din urmă, spune Eric Hobsbawm, banditul onorabil *„îndreaptă rele”*[18].

Acest episod de deghizare este chiar întrecut de cel pe care fiul lui Teodor Şuşman şi l-a aranjat sieşi. El şi-a construit o identitate autentică ca pictor de icoane, avea un nume pentru personajul său, călătorea în satele apropiate unde era mai puţin cunoscut, vânzând icoane, acceptând comenzi de la diferite persoane, reuşind chiar să ciocnească un pahar de băutură cu şeful de post, într-o cârciumă a unui sat[19]. Din nou, un act de sfidare demn de baladele populare.

În sfârşit, grupul Şuşman nu ar putea fi etichetat drept „banditesc” decât dacă membrii săi s-ar fi pretat la tâlhărie. Există 12 asemenea fapte înregistrate în documentele oficiale ale Securităţii[20], dintre care câteva sunt chiar uimitoare în detaliile lor. Judecând după inventarul bunurilor furate scopul acestor tâlhării pare să fie invariabil asigurarea aprovizionării[21]. Aceste furturi erau planificate cu grijă dinainte şi vizau doar companiile de stat, deşi au existat câteva incidente ici şi colo care nu se încadrează în această categorie. Ultimele sunt scuzate de comunitatea locală ca fiind acte disperate ale bandei înfometate[22]. Sunt unele interpretări (ale martorilor, ale istoricilor) care argumentează că aceste tâlhării erau într-un fel o formă de rezistenţă, un fel de sabotaj al structurilor oficiale ale statului[23]. La nivel simbolic acestea sunt destul de similare cu jafurile cu care sunt creditaţi haiducii din Balcani. Aceşti tâlhari atacau doar negustorii greci şi convoaiele turceşti, anume reprezentanţii unei puteri străine care era foarte urâte autohtonilor[24]. Ceea ce sătenii din răchiţele au perceput drept străin in anii de după al doilea război mondial era mai precis ideologia pe care o adoptaseră autorităţile, adică comunismul. Mai există o similaritate factuală între haiduci şi partizani: ambii lăsau bilete care să-i absolve pe angajaţi de orice bănuială în cazul unei investigaţii. Este un act de amabilitate caracteristic bandiţilor onorabili de pretutindeni care serveşte construirii identităţii lor ca fiind mai presus decât cea pe care am putea-o schiţa pentru un pungaş de rând. Aceeaşi moralitate ireproşabilă este afişată şi de Ioan Popa, unul dintre cei mai vechi membri ai bandei Şuşman, care, în timpul jafului unei unităţi I.P.E.I.L., se adresează directorului spunându-i cât de mult apreciază felul în care-şi tratează

[18]Ibidem, p. 42
[19]C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., pp. 67-69
[20]Clara Cosmineanu, op. cit., p. 86, footnote no. 2
[21]See the inventory of these robberies in C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., p. 36, p. 44
[22]Ibidem, p. 37
[23]Ibidem, p. 37
[24]Despre haiduci vezi la S. I. Gârleanu, *Haiducie şi haiduci*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1969; Eric Hobsbawm, Bandits, Pantheon Books, New York, 1981, pp. 70-82; Dan Horia Mazilu, *Lege şi fărădelege în lumea românească veche,* Editura Polirom, Iaşi, 2006, pp. 322-

muncitorii[25]. Este în natura banditului onorabil să facă asemenea remarci care în fapt îi demonstrează conştiinţa socială.

Şi dacă tot este vorba despre conştiinţă socială, Şuşman şi partizanii săi nu ar fi reuşit să reziste atâta dacă nu ar fi fost susţinuţi de comunitatea locală. Acest ajutor necondiţionat pe care sătenii din Răchiţele şi din satele învecinate l-au oferit nu poate fi explicat altfel decât în cuvintele lui Hobsbawm: „*banditii sociali (...) sunt nelegiuiţi rurali pe care stăpânul şi statul îi consideră a fi infractori, dar care rămân în societatea ţărănească, şi pe care oamenii îi privesc drept eroi, campioni, răzbunători, luptători pentru dreptate, chiar lideri ai eliberării, în orice caz oameni care merită să fie admiraţi, ajutaţi şi susţinuţi.*”[26] „Gazdele" şi susţinătorii grupului Şuşman nu era doar rudele, prietenii sau cunoscuţii ci aproape oricine considera comunismul drept străin şi nepotrivit pentru comunităţile din care făceau parte.

Această simpatie populară nu doar că i-a ajutat să treacă prin zece ani de prigoană, dar le-a şi consolidat mitul. Asemenea banditului onorabil, banda lui Şuşman a părut invulnerabilă şi invincibilă pentru o vreme. De multe ori „partizanii" au trecut prin situaţii dificile, fiind la un pas de moarte. Lucreţia Jurj, singura femeie din grup, îşi aminteşte unul dintre aceste momente[27]. În iulie 1952, „banda" era înconjurată de către armată şi la un moment dat aproape că fusese prinsă. Când cordonul militar s-a strâns, „partizanii" s-au ascuns într-o peşteră mică. Un soldat a fost trimis să cerceteze locul şi după o verificare superficială a raportat unui superior din apropiere că nu era nimic care să ridice suspiciuni. Ca măsură de precauţie soldatului îi este ordonat de către acelaşi cadru militar să-şi descarce prin foc unul dintre încărcătoarele puştii sale automate în interiorul peşterii. În mod miraculos, asemenea haiducilor care deţineau obiecte magice care să-i facă invulnerabili în faţa gloanţelor, nimeni nu a fost rănit deşi toţi erau înghesuiţi în puţinul spaţiu pe care peştera îl oferea, şi după câteva ore ei chiar reuşesc să se îndepărteze de zona periculoasă. Acest episod şi altele asemenea lor, reflectate în multele documente oficiale care înregistrează eşecurile Securităţii de a-i prinde pe „bandiţi", erau esenţiale pentru credibilitatea lor ca eroi locali dar au ajutat şi la consolidarea deja legendarului lor statut.

Această invulnerabilitate încetează doar când sunt trădaţi. Aceasta este de asemenea unul dintre motivele centrale din poveştile cu tâlhari, banditul onorabil murind „*doar prin trădare, din moment ce niciunul dintre*

---

[25]C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., p. 36
[26]Eric Hobsbawm, Bandits, Pantheon Books, New York, 1981, p. 17
[27]Vezi mărturia ei cu privire la acest eveniment în *Rezistenţa armată anticomunistă din România. Grupul „Teodor Şuşman"* (1948-1958) – *Mărturii* –, Denisa Bodeanu, Cosmin Budeancă (Eds.), Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2004, p. 90

membrii decenţi ai comunităţii nu ar ajuta autorităţile împotriva lui.”[28]. În afară de Suciu Paşcu şi Petru Purcel, care erau într-o oarecare măsură recrutaţi de Securitate, mai sunt şi alţi „trădători” care şi-au făcut loc în povestea acestui grup de „partizani”. Teodor Suciu este trădat în 1950 la Sibiu, de gazda sa pe timpul iernii[29] iar în 1954 alţi trei membrii ai bandei sunt prinşi cu ajutorul complicităţii uneia dintre gazde cu autorităţile[30]. Puţini dintre aceştia au reuşit să evite execuţia. Altfel „partizanii” mor în schimbul de focuri (Gheorghe Mihuţ, Ioan Popa) sau sunt afumaţi până la moarte, aşa cum au păţit fii lui Teodor Şuşman în 1958, când Securitatea primeşte informaţii că se ascund într-un grajd din satul Tarniş, pe care îl şi aprinde văzând că „banditii” nu se predau[31]. Şuşman are parte de o moarte mai puţin eroică, comiţând suicidul într-un moment de disperare în 1951[32]. Cu toate acestea, „banditii” demonstrează obstinenţă, preferând orice altă moarte decât cea rezervată pentru ei de comunişti, ceea ce este ceva ce ar putea fi considerat un ultim act de sfidare.

Concluzii

În concluzie, am putea spune că povestea acestui grup de „partizani” nu este foarte diferită de cele tradiţionale cu bandiţi. Sunt mai multe elemente care contribuie la explicarea acestui fapt. În primul rând identitatea de bandit este într-o măsură asumată înadins de către partizani[33]. Apoi, există grupuri de rezistenţă în România in anii '40 şi '50 care se numeau de fapt „Haiducii lui Avram Iancu”[34] sau „Haiducii Muscelului”[35]. Haiducul face parte din folclorul oricărei zone din România, unii dintre ei fiind chiar consideraţi eroi naţionali şi beneficiind de popularitate nu doar în folclor dar şi în literatură şi cinema[36]. Devine clar că pentru unii „partizani”, haiducii constituiau nu doar un model

---

[28]Eric Hobsbawm, Bandits, Pantheon Books, New York, 1981, p. 43
[29]C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., pp. 38-39
[30]Clara Cosmineanu, op. cit., pp. 94-95
[31]C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., pp. 70-72
[32]Ibidem, pp. 49-52
[33] Vezi de exemplu declaraţia lui Precup Ţugui în care recunoaşte aderenţa sa la o „bandă de haiduci” (i.e. partizani) în *Rezistenţa armată din Bucovina 1940*-1950, vol. I, Adrian Brişcă şi Radu Ciuceanu (Eds.), Institutul pentru studiul totalitarismului, Bucureşti, 1998, p. 153
[34]Pentru acest grup vezi documentele din *Începuturile mişcării de rezistenţă în România*, vol. I, Radu Ciuceanu, Octavian Roske, Cristian Troncotă (Eds.), Institutul pentru studiul totalitarismului, Bucureşti, 1998
[35]Pentru istoria acestui grup vezi Aurora Liiceanu, *Rănile memoriei. Nucşoara şi rezistenţa din munţi,* Editura Polirom, 2003
[36]Vezi nota 24; pentru filmele cu haiduci în România comunistă vezi Mihaela Grancea, *Mitologizarea haiducului în filmul românesc, particularitate a discursului cultural din* perioada regimului comunist, in Identitate *şi alteritate – Studii de istorie politică şi* culturală, no. 5, Constantin Bărbulescu et alii (Eds.) Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, pp. 333-338

comportamental, dar de asemenea de organizare şi supravieţuire. Până la urmă, asumarea unei identităţi de bandit nu este nicidecum atât de neobişnuit. Graham Seal a identificat câteva figuri de bandiţi (nume mari precum Pancho Villa, Lampião, Ned Kelly şi alţii) care şi-au „administrat" aura de nelegiuit ca să recreeze cu fidelitate mitul lui Robin Hood[37]. În cele din urmă, când un mandat de arest era emis pe numele acestor indivizi ei nici nu aveau prea multe opţiuni în afara fugii în munţi. Nici aceasta nu oferă prea multe opţiuni însă, în afara brigandajului, care devine normalitate după o vreme. Nu au făcut să se comporte ca atare.

În al doilea rând, cu siguranţă este ceva în natura frontierelor care favorizează apariţia poveştilor de acest fel. Timothy S. Jones include istorioarele cu bandiţi in ceea ce el numeşte literatura frontierelor[38]. Definiţia pe care o acordă acestor graniţe este mult mai largă, nu se limitează la sensul geografic sau politic, deşi acestea două joacă un rol important în multe dintre tradiţiile din lumea întreagă privitoare la bandiţi. În cazul lui Teodor Şuşman graniţele sunt cu siguranţă violate de către autorităţile comuniste. Din punct de vedere social el, adepţii şi susţinătorii săi aparţin mai degrabă periferiei decât centrului reprezentat de autorităţile comuniste. Fiind un membru al ţărănimii, puternic legat de valorile tradiţionale, şi având un solid simţ al proprietăţii pământului, Şuşman este fără îndoială o persoană limitrofă. Când indicatorii acestor frontiere sunt ignoraţi de către noile autorităţi, asemenea poveşti cu bandiţi prind contur în realitate. Mai mult, ceea ce Jones înţelege prin *graniţe istorice*, completează tabloul. Acesta scrie: „*Schimbările rapide şi revoluţionare pot duce la sentimente puternice de dislocare, ca şi cum* cinev*a ar fi trecut fără să-şi dea seama frontiera într-o ţară necunoscută.*"[39]. Aceste vremuri de dezordine politică produc în general poveşti cu bandiţi (ceea ce s-a şi întâmplat în România imediat după ce comuniştii au preluat puterea), cea a lui Şuşman şi a bandei lui fiind doar una dintre cele multe.

La fel de important în geneza acestei poveşti cu bandiţi este tratamentul de care a beneficiat din partea istoricilor. Istoriile lor se bazează considerabil pe informaţiile martorilor în viaţă, culese la aproape cincizeci de ani după desfăşurarea evenimentelor. Aceste relatări aparţin aproape în întregime de foştilor „partizani", rudelor apropiate şi susţinătorilor bandei Şuşman. Versiunile lor sunt evident prejudiciate de implicarea directă şi de modelul idealist pe care-l proiectează asupra partizanilor. Din această cauză, dar şi datorită unei trăsături recuperatoare afişată de anumite ramuri ale

---

[37]Graham Seal, op. cit., pp. 124-130
[38]Timothy S. Jones, op. Cit., pp. 51-87
[39]Timothy S. Jones, op. cit., p. 59

istoriografiei recente[40], evenimentele care sunt adunate aici ca să formeze povestea acestor partizani sunt formidabil de asemănătoare cu „capitolele" unei poveşti cu bandiţi. Aşa cum bine spunea Hayden White „considerate *drept elemente potenţiale ale unei poveşti, evenimentele istorice sunt neutre din punct de vedere al valorii. Dacă îşi găsesc locul în final într*-o poveste *care este tragică, comică, romantică sau ironică (...) depinde de felul în care istoricul le configurează în conformitate cu cerinţele structurii unei intrigi sau ale unui mythos decât cu cele ale altora.*"[41]. Sunt multe elemente care sunt introduse inutil în istoria bandei lui Şuşman. Ele par inutile doar dacă sunt legate de versiunea poveştii de „rezistenţă". Evadările miraculoase din faţa armatei, trădarea, episoadele de deghizare sau remarcile de conştiinţă socială pe care le livrează Ioan Popa nu au nimic de-a face cu rezistenţa de orice fel. Povestea lui Şuşman, din care ingredientele menite să construiască poveşti ale rezistenţei lipsesc (cele enumerate mai sus), oferă o altă întorsătură, una care dezvoltă o istorioară tradiţională cu bandiţi.

Oricum ar fi, nevoia pentru asemenea poveşti, într-o societate care doar recent a ajuns să se împace cu trecutul ei comunist, nu este doar de înţeles dar şi necesară. Simpatia de care s-au bucurat aceşti „partizani"/ „luptători din munţi"/„bandiţi" aproape imediat după Revoluția din 1989, asigură portretizarea lor ca eroi proscrişi pentru multă vreme de acum înainte.

---

[40]Vezi de exemplu tratamentele diferite care sunt oferite de istorici aceloraşi evenimente care compun povestea lui Teodor Șuşman (în special aşa numitele episoade cu „trădători") în C. Jurju, C. Budeancă, Op. cit. and Clara Cosmineanu, op. cit.

[41]Hayden White, Tropics of Discourse – Essays in Cultural Criticism, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1978, p. 84 (traducerea mea)

MITREA COCOR, SAU DEVENIREA OMULUI NOU

Ioana Cozma
Universitatea Babeş-Bolyai

*Scriitorule, lasă de o parte „*superioritatea*" ta, care nu se bazează pe nimic, ieși din izolarea ta! Intră în lumea reală a eroilor și figurilor tale și numai după aceea, așează-te la biroul tău... ai la îndemână realitatea largă, umană-socială, prima mare condiție a tuturor artelor – cufundă-te în adâncul ei și judecă*[1].

1934. An de referință al primei jumătăți a secolului XX într-o primă fază pentru U.R.S.S. iar mai apoi și pentru jumătatea de răsărit a continentului european, căci în cadrul primului Congres al Uniunii Scriitorilor din Uniunea Sovietică, desfășurat în perioada august-septembrie a anului mai sus menționat, va primi botezul un nou curent literar unic, universal-valabil și veșnic, și anume socialismul realist. Înțeles a fi o sinteză între cultura stalinistă și cea revoluționară, noua artă avea rolul nu doar de a reprezenta sau evoca eroul și societatea viitorului, ci mai ales de a documenta extraordinarele fapte ale celor mai buni cetățeni ai Uniunii Sovietice, posesori ai unei lumi interioare bogate, ce se află într-o concordanță deplină și perfectă cu t*otalitatea vârstei* socialiste. Avea rolul declarat de a trezi capacitățile interioare extraordinare pe care fiecare cetățean al Uniunii Sovietice le poseda, dar de a căror existență nu era conștient, și care capacități începând de acum vor fi scoase la iveală, demonstrându-și astfel fiecare în parte potențialul creator individual nesfârșit[2]. Apariția, dezvoltarea și maturizarea noului curent artistic se desfășoară în paralel cu stadiile evolutive ale noului tip uman și anume cucerirea acestuia, reformarea lui și nu în cele din urmă transformarea sa definitivă într-un erou al comunismului. Am putea spune că între realismul socialist și subiectul uman se creează o relație de dependență în ceea ce privește evoluția și atingerea gradului suprem al dezvoltării lor în sensul în care arta realist socialistă se dezvoltă direct proporțional cu ritmul impus de cucerirea etapelor evolutive ale individului. Literatura, teatrul, filmul, muzica și nu în cele din urmă arta sunt pătrunse de spiritul realist socialist, producțiile

---

[1] Gál Gabor, *Problemele scrisului și ale scriitorului în democrația populară română,* în „Viața românească", an I, nr. 1, iunie, 1948, pp. 126-127

[2] Jochen Hellbeck, Revolution of My Mind. Writing a Diary Under Stalin, Harvard University Press, 2009, p. 29

lor luând naștere după coordonatele trasate de acesta, oferind indivizilor arhetipuri călăuzitoare în devenirea lor.

O formulă oficială după care tu ca reprezentant al vechiului regim să te supui unui proces de exorcizare, în urma căruia să scapi de ceea ce Orlando Figes numea relicvele exotice ale trecutului[3], pe parcursul devenirii tale nu există[4], noul regim punându-ți la îndemână doar modele demne de urmat ție revenindu-ți sarcina de al alege pe acela care se mula cel mai bine pe noua identitate ce se dorea a fi comunistă. Interogația cu privire la cine sunt și cine vreau sa fiu dispare în fața avalanșei de modele identitare, importantă fiind din acest moment doar dorința de reconfigurare a sinelui. Creionarea, remodelarea noii identități comuniste a fost percepută de regimul comunist ca o luptă constantă împotriva cutumelor și a obiceiurilor seculare, și încercarea de inoculare a unora superioare, universale și lungă durată. Totul trebuia gândit, simțit și realizat în interiorul canoanelor trasate și indicate de noua ideologie, în afara acestora ne mai putând exista nimic. Orice acțiune sau trăire interioară care depășea limitele cadrelor impuse de noul regim al democrației populare, erau considerate ca reprezentând crize ale reminiscențelor sinelui vechi, iar din dorința de a evita ca astfel de trăiri să aibă loc un accent deosebit se punea pe oferirea indivizilor prin intermediul artei realist socialiste *răspunsuri și soluții* considerate ca fiind cele mai utile. Este vorba despre moartea și învierea la nivel simbolic a individului, despre renunțarea la sinele individual putred și egoist al vechiului regim și adoptarea unui sine colective, luminos, puternic, virtuos, spontan și eliberat.

Descompunerea și recompunerea ciclică a subiectului uman în funcție de necesitățile regimului bazate pe disciplină și obediență din partea individului se realiza așa cum bine a observat Czelaw Milosz printr-o dozare *răbdătoare* (s.n.) a medicamentului numit ideologie[5]. Rolul de pedagog ideal al partidului nu trebuie pus niciodată sub semnul întrebării. El este cel care educă, coordonează, îndeamnă și organizează ansamblul tuturor formelor educative necesare reconfigurării sinelui individual. Vorbim de o penetrare brutală a carapacei protectoare a individualității cu ajutorul șocurilor lingvistice și vizuale urmată apoi de o încorsetare a noului construct în mrejele ideologiei, până la punctul în care nimic nu mai poate aparține doar individului ci totul aparține colectivității și societății. Partidul omniprezent, omnipotent și omniscient, posesor al întregii înțelepciuni umane dăruiește în permanență așteptând să primească în schimb doar supunere și docilitate. Lumina ce venea de la răsărit trebuia să biruiască întunericul apusului, lumea de basm comunistă, aflată într-un continuu proces de perfecționare dar cu

[3] Orlando Figes, *The Whisperers. Private Life in Stalin´s Russia,* Penguin Books, 2007, p. 68
[4] Ibidem, p. 8
[5] Celaw Milozs, *Gândirea captivă,* Ed. Humanitas, 2008, trad. Constantin Geambașu, p. 118

toate acestea dăruită indivizilor trebuia să o substituie pe cea imperfectă a capitalismului.

Noul limbaj artistic cu totul diferit de cel de până acum este unul plin de clișee, repetiții, comparații, hiperbole, fiind marcat de o brutalitate exagerată, devine unul universal, cuprinzând în totalitatea lor formele artistice. Alfabetizarea sau mai bine spus realfabetizarea societății, urmărită cu ardoare de Partid, trebuie privită ca o condiție sine qua non a reușitei acțiunii reformatoare a individului, noile forme educative devenind totale și totalizante. Fabricarea culturală[6] a unor identități colective îndurătoare[7] opuse într-o manieră clară individualismului colectiv al Vestului[8], cruciada pornită împotriva impurităților și a gândurilor otrăvitoare[9], transformă subiectul într-un șantier al construcției socialiste[10], șantier pe care principalele elemente folosite în reconstrucția individului sunt simbolurile, imaginile (vizuale, scrise sau orale), limbajul, ritualurile, mediul înconjurător și nu în cele din urmă fantezia. Simbolul arhetipal cu care se dorea identificarea totală a individului de către regim reprezintă coloana vertebrală a edificiului noi societăți socialiste. În România comunistă un prim astfel de simbol identitar a fost Mitrea Cocor, personajul principal al romanului cu același titlul, ce a ieșit la lumină de sub penița marelui scriitor Mihail Sadoveanu. Literatura, textul scris, este transformată la cererea partidului în arma perfectă a transformării consumatorilor ei în cetățeni perfect integrabili în noua lume comunistă. Apare pe tapet o literatură ce încetează a mai fi una elitistă, îndreptată cu predilecție înspre elementele educate ale acumulărilor umane. Din acest moment vorbim de o literatură pentru toți, ușor citibilă și explicabilă, plină de stereotipii și elemente ușor recognoscibile pentru subiecții aflați în plin proces formativ. I se cere acesteia imaginarea unei lumi disciplinate, a unui perfect cadru emoțional al resocializării, a facilita identificarea cu prototipurile socializatoare, pentru ca transmiterea de informații și stimularea gândirii să rămână în plan secund[11]. Motor al transformărilor identitare și sociale noua literatură este constructoarea unui sentimentalism primitiv, a unor matrici identitare lipsite de substanță incapabile a oferi societății tipuri umane rezistente în durata lungă a timpului.

---

6 Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margin´s,* Routledge, 1992, 17

7 Stephen Kotkin, Magnetic Mountain, University of California Press, 1997, passim

8 Orlando Figes, *Nathasa´s Dance. A Cultural History o*f Russia, Metropolitan Books, 2002, p. 315

9 Jochen Helbeck, idem, p. 22

10 Golfo Alexopoulos, *Stalin´s Outcasts. Aliens, Citizens and the Soviet State,* Cornell University Press, 2003, p. 187

11 Dan Lungu, *Despre condiția literaturii în socialismul real,* în „România literară”, nr. 51-52, an 2000, http: //romlit.ro/despre_condiția_literaturii_n_socialismul_real, accesat azi 01.08.2012

Deschizătorul de drumuri în ceea ce privește noile forme ale literaturii realist socialiste române este așa cum am amintit mai sus Mihail Sadoveanu, care prin apariția în anul 1949 a romanului Mitrea Cocor, își onorează statutul său oficial de prim-scriitor al țării. Declarat la vremea sa un roman epocal[12], devenind rapid carte de căpătâi în programa școlară a limbii și literaturii române pentru următorul deceniu, Mitrea Cocor este considerat a fi primul roman aflat cu adevărat în slujba poporului. In aceleași note elogioase Sadoveanu este considerat ca fiind cel care *sintetizează* pentru prima dată în literatura socialist realist românească *principalii factori care au acționat asupra lui Mitrea Cocor, asupra conștiinței sale, pentru a realiza dintr*-un revoltat comun un om nou, un comunist[13]. Cu alte cuvinte Sadoveanu oferă noului regim un prim roman în centrul căruia se află saga luptei individuale a auto-devenirii, a pierderii simțului realității, individualității și responsabilității[14] și a câștigării unui loc în panteonul prototipurilor identitare comuniste universale.

Construit în două părți romanul urmărește povestea unui țăran sărac și asuprit care străbate drumul inițiatic al limpezirii ideologice și a angajamentului revoluționar[15], contactul cu cuvântul Partidului, din cea de a doua parte a operei literare reprezentând momentul cel mai așteptat din întreaga desfășurare a subiectului[16]. In prima parte a romanului se face remarcată acumularea constantă și accelerată a unor puternice sentimente de ură și saturație pe care Mitrea le tezaurizează în interiorul său ca urmare a relațiilor de subordonare și exploatare care există între el și părinții săi, fratele-său său mai mare Ghiță și boierul Trei Nasuri, stăpânul moșiei Dropii, acolo *unde e aur și unde boierii adună bogății*[17]. In ciuda tratamentelor inumane la care acesta este supus pentru început din partea mamei: *Când flămânzea și se întorcea la înserat, Agapia îi scutura praful cu bățul și după aceea îi punea sub nas blidul vu mâncare;* apoi după moartea părinților din partea fratelui mai mare: *Tu să te supui mie, căci îți sunt frate mai mare și stăpân;* și nu în cele din urmă din partea boierului de pe moșia Dropiile: *Tu să taci când vorbește stăpânul,* aventurile copilăriei sale prevestesc un viitor mare, fiindu-i scoase în evidență calitățile de luptător și supraviețuitor în fața vitregiilor sorții: *A biruit și sugăricea de covrig mestecat în gură, și macul, și*

---

[12] Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930*-1950, Ed. Humanitas, 2011, p. 321
[13] Mihail Sadoveanu, Opere, vol. 17, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959, p. 9
[14] Ed. Thomas Lahunsen, Evgheni Dobrenko, Socialist Realism Without Shores, Duke University Press, 1997, pp. 29, 43
[15] Lucian Boia, op. cit., p. 321
[16] Vera Călin, Un succes al literaturii noastre, în „Viața românească”, anul II, martie 1950, p. 311
[17] Mihail Sadoveanu, op. cit. p. 169

pojarul și vărsatul. Nu s-a opărit când a vârsat căldarea cu apă clocotită. Nu l-*au sfâșiat porcii când l-au găsit în albie în dosul casei dând din piciorușe și mânuțe ca un gândac și gângurind spre ei. N*-a pierit nici din fiertura de *poame crude, nici din balega de cal stoarsă de babele satului în gura lui, când a avut tuse măgărească. S-a îndărătnicit să rămână pe lumea asta păcătoasă*[18]. Lipsa educației, datorată în principal opoziției venite din partea mamei sale, care construită drept prototip al inculturii și urâțeniei feminine: *scurtă, groasă și colțată*[19], de la începutul perioadei de glorie comuniste ce va urma, vede școala asemenea unui loc de *pierdevară*[20], dublată de cunoașterea exploatării, a nedreptății, a umilinței, a bătăilor jandarmilor din sat aflați în înțelegere cu boierul Trei Nasuri, reprezentantul boierimii, contribuie la amplificarea sentimentelor de ură îndreptate împotriva societății luate în ansamblul său. Cultivarea treptată dar constantă a sentimentelor de dispreț, ură, nemulțumire, saturație și frustrare în Mitrea îl transformă pe acesta pe de o parte în reprezentantul maselor secular asuprite și aflate acum la capătul suportabilității iar pe de alta în primul erou al literaturii române socialist realiste care se lasă treptat cuprins de focul dreptății socialiste. Partidul a cerut iar Sadoveanu a oferit: primul prototip identitar, primul erou ideal al comunismului, urmărindu-l pe parcursul evoluției sale de la început – starea de nefericire – și până la devenirea sa – starea de beatitudine a individului eliberat.

Bazele autoconstrucției noii sale identități Mitrea le pune odată cu părăsirea moșiei de la Dropi în vederea înrolării în armată, pas ce este identificat ca o primă măsură în direcția *ridicării din suferinț*a lui, ca o ieșire din trecutul tulbure și pășirea înspre un viitor al luminii și fericirii depline: *...ieșind pe poartă, a scuturat din umeri; apoi a azvârlit din picioare în dreapta și-n stânga, scuturând de pe el praful anilor de robie.*[21] In ciuda desprinderii de tot ceea ce s-a înscris în liniile obscurului în primii săi ani de viață, realitatea sumbră a copilăriei sale, nefericirea trăită zi de zi, prin permanenta revenire în prezent vor reprezenta două dintre elementele centrale ale remodelării noului Mitrea. Rememorarea permanentă a dramelor trecutului va constitui motorul dorinței autodepășirii stării de supus în fața mersului istoriei.

Primul contact cu viitorul este indirect, realizat prin intermediul fierarului-caporal Florea Costea, care făcea și el parte din regimentul în care se înrolase Mitrea, fiind unul dintre acei *oameni care luptă pentru dreptatea*

[18] Ibidem, pp. 172-173, 180-181, 206
[19] Mihail Sadoveanu, op. cit,. p. 171
[20] Ibidem, p. 174
[21] Ibidem, pp. 214, 223

sărmanilor și luminarea celor neștiutori[22], și care încă de la început vede în acesta calitățile pe care trebuie să le posede un adevărat comunist: *Mă, Cocor Dumitru, păcat de tine. Ești băiat* **supus** *și deștept, dar nu știi carte. Dacă ai fi avut ceva școală, scoteam din tine om*[23]. Având în vedere faptul că Mitrea posedă deja prima calitate identificată ca fiind una esențială a subiecților viitori oameni noi comuniști, și anume docilitatea, rezolvarea pentru cea de a doua – alfabetizarea, care i-ar deschide mai bine priceperea – este una ușoară și vine tot din partea fierarului Costea, care îi cumpără *carte și tăbliță*[24]. Pășirea pe drumul alfabetizării este privită ca o poziționare a acestuia pe drumul înțelegerii corecte a modului în care s-*au sculat asupriții, au răsturnat împărăția, au măturat stăpânirea capitaliștilor și au întemeiat stăpânirea* clasei muncitoare[25]. Deschiderea drumului alfabetizării simbolizează primul pas făcut în direcția manipulării treptate și calculate, ce presupunea descoperirea treptată a viitorului mirific: n-*am curaj acuma să-ț*i spun toate[26], descoperire condiționată de modul în care acesta înțelege a se raporta la ceea ce i se relevă. Fiecare reacție pozitivă venită din partea lui Mitrea este răsplătită de fierarul Costea prin dezvăluirea unor noi și prețioase informații cu privire la Partidul muncitorimii... *care partid vrea să facă dreptate celor nedreptățiți*[27]. Odată ce noi și fascinante lucruri îi sunt descoperite, Mitrea se lasă angrenat de Costea fierarul în discuții dihotomice la finalul cărora componenta comunistă pozitivă a cuplurilor de idei iese în permanență învingătoare. Se lasă angrenat într-un proces al descompunerii treptate a realității palpabile bazându-se pe o simplă promisiune și anume că *oastea fără număr, va spulbera întocmirea tiranilor, iar cei osândiți ca luptători ai norodului vor ieși din osânda neagră la soarele libertății*[28]. In ciuda faptului că pentru moment minunata lume nouă comunistă îi este descoperită doar prin intermediul poveștilor spuse de fierarului Costea în momentul de răgaz, Mitrea dominat de impulsuri și motivații în vederea continuării existenței sale în câmpul social, familial, și al muncii caută a sări din mers etapele necesare a fi străbătute în vederea remodelării sale complete pentru a putea pătrunde ca un individ cu drepturi depline în paradisul comunist. Rămas fără învățător și beneficiind într-o mică măsură de ajutorul caporalului Costea, Mitrea *...după suișuri grele ...într-o sară lângă mucul de lumânare... a simțit că-l fulgeră înțelegerea. Am clocit semnele, a zis el cu bucurie fierarului, și-au ieșit*

[22] Ibidem, p. 221
[23] Ibidem, p. 216
[24] Ibidem, p. 221
[25] Ibidem, p. 222
[26] Ibidem, p. 229
[27] Ibidem, p. 228
[28] Ibidem, p. 231

vorbele ca nişte pui vii, de mă mir eu singur[29]. Putem vorbi pe de o parte de evidențierea luptei noului regim împotriva analfabetismului, analfabeții fiind considerați a fi o anomalie[30] în cadrul noii societăți, iar pe de alta de sublinierea dorinței extraordinare a individului de aș depăși condiția de inferioritate, singura de altfel pe care o cunoscu-se până atunci, fapt ce determină încadrarea lui perfectă în tiparele identitare trasate de comuniști. Rezolvarea problemei analfabetismului subiecților se transformă într-o obsesie și asta datorită faptului că socialismul nu poate fi construit cu oameni care nu știu să citească și să scrie, pentru că edificarea socialismului cere oameni luminați și care să-și însușească cunoștințele necesare și care să lupte conștient și cu entuziasm pentru traducerea în viață a hotărârilor Partidului și Guvernului[31]. Mitrea Cocor devine astfel precursorul alfabetizaților României comuniste, primul care îndeplinește condiția esențială fără de care nu putem vorbi despre politică (Lenin)[32]. Subiect tabu până atunci căci *stăpânii noștri de până acuma ne-au ținut într-o anume îngrădire în ce privește politica...* ne-*au îndemnat să ne ocupăm de viața viitoare și de bunurile sufletești pe altă lume, în vecii vecilor amin*[33], politica încetează a mai fi o necunoscută pentru proaspătul inițiat în tainele cititului odată cu perioada prizonieratului într-un lagăr din țara tuturor făgăduințelor – Uniunea Sovietică.

Căzut prizonier la ruși Mitrea are ocazia a-și continua aprofundarea cunoștințelor legate de țara unde robii s-*au ridicat și stăpânii au căzut*[34], prin intermediul a doi soldați sovietici, care îi descoperă acestuia binefacerile gospodăriilor colective dar mai ales tainele limbii ruse, lingua franca a lagărului comunist. Discuțiile dintre Mitrea Cocor și noii săi tovarăși sunt construite de Sadoveanu cu ajutorul dihotomiilor, și a simbolurilor luminii și întunericului: lumina care vine de la răsărit și care înmagazinează toată forța poporului înrobit va ieși învingătoare în fața întunericului capitalist care lipsit de sursa sa de sevă, burghezo-moșierii, va putea fi înfrânt mult mai ușor. Virusul lumii capitaliste va fi astfel mai ușor înlocuit cu infecția mortală a spiritului comunist. Discuțiile despre vechi și nou, libertate și asuprire, despre loialitatea în fața cauzei și a camarazilor, despre superioritatea colectivului în fața individualismului, toate acestea sădesc în Mitrea puternicul sentiment al aspirației apartenenței la colectivul care va răsturna vechea și putreda ordine cunoscută până acum. Începând de acum sinele individual va fi mânat în

[29] Ibidem, p. 232
[30] Evgeny Dobrenko, The Making of the State Reader. Social and Aesthetic Contexts of the Reception of Soviet Literature, Stanford University Press, trad. Jesse M. Savage, 1997, p. 1
[31] SJAN Maramureș, Comitetul Raional UTM-Sighet, dosar 5, an 1953, ff. 91, 99
[32] Peter Kenez, The Birth of the Propaganda State. Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929, Cambridge University Press, 1985, p. 72
[33] Mihail Sadoveanu, op. cit., pp. 271-272
[34] Ibidem, p. 272

permanență de nevoia contopirii cu cel colectiv, individualul începe să fie subjugat de colectiv. Camaraderia și tovărășia, privite ca fiind noile forme de legături interumane ce conectează pe acei subiecți dedicați ideii socialiste – vorbim aici de exclusivitate și condiționalitate[35] – încep să-și deschidă larg porțile în fața unui Mitrea pătruns din ce în ce mai profund de fascinația ideilor promovate de socialism.

Scurtul periplu la gospodăria colectivă Ilicia Pamiati din satul Tarasovka va reprezenta după cum singur declară momentul luminării sale definitive căci de acum înainte *vede, aude și pricepe*[36] tot ceea ce până acum îi fusese relevat doar prin intermediul poveștilor caporalului Costea. Nerăbdarea punerii în practică a *învățăturilor și născocirilor științei* în vederea alcătuirii *și la noi o țară nouă*[37] începe să fie sentimentul după care se ghidează de acum Mitrea. Contactul direct cu realitățile socialismului sovietic și *cunoașterea a toate câte sunt bune în lumea socialistă*[38] vor juca rolul dominant al formării sale drept unul dintre primii oameni noi ai literaturii comuniste române. Efectul mobilizator al cunoașterii directe a realităților până atunci doar imaginate va determina dezvoltarea unei dorințe de a deveni parte componentă a tăvălugului ce năvălea dinspre răsărit spre apus. Dominant începe să fie și sentimentul de răzbunare față de toți aceia care m-au ars cu *dușmănia și deznădejdea,* căci fără pedepsirea celor ce i-au fost călăi desăvârșirea sa nu poate fi completă: *nu mă pot alina și n-o să fiu fericit* cu *dânsa*[39]. *Dânsa* este Nastasia, sora soției frate-lui lui Mitrea, primul personaj literar feminin din scurta istorie a literaturii realist socialiste prin intermediul căreia se conturează, într-o manieră extrem de palidă, trăsăturile caracteristice asistentului de creație al creatorului societății comuniste. Ceea ce îi unește pe cei doi este sentimentul de saturație, ură și dispreț față de membrii familiilor lor datorat relelor tratamente la care aceștia îi supun dublat de necesitatea depășirii condiției de supus în fața mersului istoriei – este vorba de identificarea prin asemănare[40] a celor două prototipuri identitare, diferențele determinate de sex dispărând în situația de față. Nu sentimentele de iubire sunt cele ce primează în edificarea și dezvoltarea relației dintre cei doi, dragostea fiind privită asemenea unui element auxiliar în construirea relațiilor dintre indivizi în cadrul literaturii realist socialiste, ci sentimentele de prietenie și nevoia de evadare din starea de inferioritate în care se află.

[35] Juliane Fürst, Stalin's Last Generation. Soviet Post-War Youth and the Emergence of Mature Socialism, Oxford University Press, 2010, p. 255
[36] Mihail Sadoveanu, op. cit., p. 272
[37] Ibidem, p. 282
[38] Ibidem, p. 277
[39] Ibidem, p. 273
[40] Lilya Kaganovsky, How the Soviet Man Was (Un)Made. Cultural Fantasy and Male Subjectivity under Stalin, University of Pittsburg Press, 2008, p. 139

Femeia, supusă unui accentuat proces de defeminizare urmată de unul al masculinizării accentuate, este privită asemenea unui tovarăș spiritual care contribuie la atingerea mai ușoară a *conștiinței socialiste*[41] de către sexul masculin. Descoperirea suferințelor lumii masculine facilitează penetrarea acestei de lumi de către femeie, pătrunderea ei, chiar și într-o măsură limitată în ceea ce înseamnă universul masculin, contribuind la debutul unui proces al masculinizării acesteia, la transformarea ei într-un pilon al construcției noii identități masculine.

Educarea, disciplinarea conștientului se cerea imperios a fi dublată de cea a corpului. Doar prin acceptarea acestei duble disciplinări Mitrea poate deveni un adevărat arhetip al omului nou, dea ceea Sadoveanu alege al reprezenta pe acesta și în ipostaze ale suferinței cauzate de rănile dobândite pe câmpul de luptă. Asemenea eroului Pavka Korchagin din lucrarea de căpătâi a literaturii realist socialist sovietice, Kak zakalialas' Stal' (Așa s-a călit oțelul), scrisă de cel care a fost considerat a fi cu adevărat întruchiparea reală și nu ficțională a omului nou comunist, Nikolai Ostrovskii[42], Mitrea Cocor este nevoit a învăța a-și modela trupul în funcție de necesitățile de moment ale societății. Rănit pe front, încă insuficient vindecat dar *mânat de o nerăbdare și o pornire,* Mitrea în ciuda *poruncilor medicilor să mai stea* alege să se întoarcă pe front pentru a putea fi de folos camarazilor săi. Efectul inoculării otrăvii ideologiei comuniste este evident: pe primul loc este pusă supraviețuirea colectivului și nu a sa ca individ. Nesăbuința și dorința de afirmare ajung să-i pună în pericol viața căci locul afectat de așchiile de obuz *a început a*-l durea și *..a făcut puroi.* Ajunge din nou în spital unde medicii... *au hotărât că nu-l lasă până ce nu-l vindecă pe deplin* [43], reușind să scape cu viață asta în ciuda faptului că prin satul său circulau cele mai rele vești, unul dintre cei care contribuie la răspândirea lor fiind chiar fratele său, Ghiță morarul: S-ar p*utea să nu i se întoarcă decât numele; ...e în spital; e bolnav; a* fost operat... *ar fi având, cum spun doctorii, o cangrenă, adică putrezirea cărnii*[44]. Suferințele fizice îndurate pe câmpul de luptă dar mai ales maniera în care a înțeles să le depășească îl transformă pe Mitrea dintr-un anonim al masei umane într-unul dintre primii eroi ai comunismului.

Rănile pe care Mitrea le-a dobândit pe câmpul de luptă fac parte dintr-un amplu proces al educării și disciplinării corecte a trupului uman – corpul său este introdus fără voia sa într-o mașinărie de putere care pentru început îl dezarticulează pentru ca mai apoi să-l recompună. Vorbim despre o

[41] Ibidem, pp. 74, 69

[42] Lilya Kagahosky, How the Soviet Man Was Un(Made), în „Slavic Review”, vol. 63, no. 3 (Autumn, 2004), passim

[43] Mihail Sadoveanu, op. cit., pp. 348- 349

[44] Ibidem, p. 351

etapă absolut necesară în direcția identificării rezistenței propriului trup la durere. Disciplina *creează* indivizi[45], dar în cazul omului nou comunist vorbim de o dublare a disciplinării corpului cu o remodelare a sinelui în direcția edificării subiectului uman mult dorit. Este pe de o parte vorba de o reconfigurare a interiorului iar pe de alta de o remodelare a exteriorului. Refasonarea tuturor fațetelor componente ale subiectului uman trebuia sincronizată, exteriorul devine expresia interiorului. Educarea trebuie să fie totală și totalizantă. Realizată în spiritul ideologiei comuniste re-educarea subiecților umani are loc în contextul unei necesități a apariției, dezvoltării și întăririi legăturilor în interiorul masei proletare, care legături odată stabilite vor contribui și ele la disciplinarea fizică și psihică a acestora, la ușurința acceptării sacrificiului de sine și angajarea lor la cauza comunismului[46].

Vindecat și hirotonisit drept propovăduitor al noii credințe comuniste odată demobilizat Mitrea se întoarce în satul natal unde avea *întâi și întâi de împlinit o judecată și o rânduială* și de abia după ce se va fi răfuit cu boierul de la Dropi *își va îmbrățișa copilul și soția.* Revenirea sa la Malul Surpat nu este cunoscută decât de puținii tovarăși ai lui Mitrea *cu care va să săvârșească o faptă bună*[47], fapt ce amintește de întoarcerea lui Lenin din exil. In fața poporului adunat și cu puterea conferită Mitrea restituie poporului *pământul său după lege* căci *Partidul a făcut dreptate. Pământul e al celor care îl muncesc...* și *asupra acestora trebuia îndeplinită revoluția. Desfacerea* de trecut și *ieșirea într*-un veac nou al lumii va realizată în interiorul statului socialist care *nu va întârzia să puie la îndemâna foștilor robi toate puterile științei, așa încât unde au fost cândva noroaie și cocioabe, să apară șosele și case luminate electric; unde bântuia seceta, să vie pe canaluri bucuria apei: unde se trudea silnic omul mașinile să ușureze munca.* Soarta celor care până atunci au asuprit în mod nemilos poporul este rapid decisă fiind puși în rând cu cei care până atunci la poruncile lor lucraseră pământul. De abia după ce toate acestea au fost îndeplinite Mitrea își concentrează atenția asupra Nastasiei și a copilului lor căruia începând de acum *viitorul îi aparținea*[48].

Întruchipare a noului cetățean care acceptă de bunăvoie îmbrățișarea suferinței și a unei existențe precare pentru binefacerile viitorului promis Mitrea este astfel primul reprezentant al omului nou din literatura realist socialistă. Pe baza acestei simple promisiuni putem înțelege ușurința și determinarea cu care Mitrea acceptă vicisitudinile și bătăliile de pe frontul

---

[45] Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi,* Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 206, 249
[46] David Priestland, Stalin as Bolshevick Romantic: Ideology and Mobilisation, 1917-1939, în ed. Sarah Davies, James Harris, Stalin. A New History, Cambridge University Press, 2005, p. 185
[47] Mihail Sadoveanu, op. cit.,, pp. 358-359
[48] Ibidem, pp. 362-365

intern cărora trebuia să le facă față și anume dintre Mitrea cel exploatat și resemnat în fața unui viitor sumbru și acel Mitrea în fața căruia se deschide un orizont luminat de lumina ce vine de la răsărit. Devine astfel primul reprezentant al celor dezlegați de trecutul odios, el este cel care aduce lumina. Dă voce socialismului prin intermediul lui poate începe sărbătorirea victoriei acestuia asupra capitalismului. Dar în ciuda faptului că devine un om de partid, precis în judecăți și aprecieri, Mitrea ca prim prototip al noului individ socialist nu este totuși cu adevărat un om nou pentru că romancierul n-a așternut ultima trăsătură de penel pe portretul lui. Evoluția lui nu este încheiată. Există în portretul lui *disponibilități,* pe care experiența viitoare, munca în rândurile Partidului le vor întregi[49].

[49] Vera Călin, op. cit.,, p, 312

CRUCIFICAREA ROMÂNIEI. ATEISMUL MILITANT ÎN COMUNISMUL ROMÂNESC (1945-1959)

Mihai Teodor Nicoară
Universitatea Babeş-Bolyai

Noi nu insultăm pe oamenii credincioşi (...) noi însă dărâmăm marea minciună..

Lumina va birui întunericul zilei de ieri şi al societății celei vechi*"*

(dr. Petru Groza, *Reconstrucţia României*, 1946)

1. Promisiunile marxist-leniniste

Milenarismul ideologic marxist-leninist, exersat în Uniunea Sovietică din 1917 a contestat orice viziune religioasă creştină şi a propus o *nouă concepţie despre om şi lume*. Karl Marx a declarat incompatibilitatea creştinismului cu socialismul, a denunţat confundarea comunismului cu comuniunea, susţinând că *era comunistă* trebuia să fie integral atee, să se păstreze departe de expresiile mitico-religioase, să nu se închidă în dogme. Încă din primele sale scrieri, Marx îl înfrunta pe Dumnezeu numindu-l „gigantul pigmeu" şi eticheta religia o producţie „ideologică" arhaică şi depăşită, un opium puternic, care masca lupta dintre clase şi amâna trezirea conştiinţei eliberatoare a proletariatului. Mesajul revoluţionar-blasfemic al lui Marx vorbea de faptul că creştinismul, ca apărător al exploatatorilor, ar fi făţarnic, laş, umilitor pentru „drojdia societăţii" dar proletariatul nu acceptă să fie tratat ca drojdie a societăţii. El are mai multă nevoie de curajul, demnitatea, mândrie, spiritul de independenţă, decât de pâine. Ateismul marxist *a isprăvit* cu Dumnezeu, concepţia sa materialistă despre lume fiind antidotul credinţei şi moralei creştine. Mersul omenirii trebuia să depindă doar de bazele materiale ale societăţii, de modul de producere şi de împărţire a bunurilor. „Mântuirea" socialistă înseamnă încetarea sărăciei şi inegalităţilor sociale printr-o morală atee. [1]

Ecoul misiei revoluţionare socialist-atee s-a resimţit şi la noi în România. În paginile revistei Emanciparea din 1883, apoi în Gazeta muncitorească Munca (1890-1893) se susţinea că pentru clasa muncitoare, religia era o minciună, o

[1] Al. Tănase, „Despre semnificaţia şi rolul reacţionar al învăţăturii evanghelice", în Caiete filozofice, an VI, nr. 6, 1959, p. 257. vezi Pierrre Lorrain, L Evangile selon saint Marx, Paris, Ed. Belfond, 1982.

orbire, viitorul fiind al socialismului, bazat pe ştiinţă, ca împreună să „lumineze” poporul. Un mentor celebru al socialismului, Constantin Dobrogeanu-Gherea (1855-1920) s-a arătat bucuros că poporul muncitor devenea tot mai ireligios, ceea ce trebuia înţeles ca un gest de emancipare Foile socialist-atee, ca *România* muncitoare, au publicat articole ca „Anatemizarea Bisericii” (1910), pentru a lansa mesajul triumfului socialismului pe meleagurile noastre, prin lepădarea „armatei” muncitoare de toate prejudecăţile care-i încătuşau mintea. Pentru socialişti eternitatea, de care pomenea creştinismul, trebuia tratată ca iluzie deşartă, care paraliza fecundele sforţări muncitoreşti. Speranţa socialismului nu putea fi decât știința, „religia” viitorului.[2]

Ideologia comunistă de tip bolşevic a oferit, după 1917, modelul unei „religii” fără Dumnezeu şi chiar împotriva Lui, pornind de la ideea că clasa muncitoare trebuia laicizată, eliberată de tradiţia religioasă, culturală şi politică, aşa cum îndemna cântecul *Internaţionala: Sculaţi, nu-i nici o mântuire în regi,* ciocoi sau dumnezei. V.I. Lenin a susţinut clar că orice comunist trebuia să fie materialist, adică adversar al religiei. [3]

Luând ca paravan ridicarea social-economică a proletariatului şi lupta împotriva capitalismului, comunismul bolşevic din U.R.S.S. a fost dovada transformării în ruină a trecutului pravoslavnic, sub umbra „duhului „ al marxism-leninismului. Această „învăţătură” politico-ideologică a fost hrănită din ostilitatea faţă de Biblie şi Biserică, pomenind de *sfârşitul religiilor,* dar s-a comportat ca un *sector religios de înlocuire.* Ateismul militant al marxism-leninismului s-a dovedit fanatic, vigilent, agresiv, intolerant şi criminal. V.I. Lenin a cerut lui Molotov să se folosească fără milă de drama foametei, care bântuia Rusia pentru a persecuta şi ucide preoţi, pentru a stăvilii brutal ritualurile religioase. Lenin a cerut din 1922 o atitudine mai combatantă în spirit ateu, o neobosită propagandă cu mijloace variate în acest sens. Stalin a mers şi mai departe cu violenţa contra Bisericilor şi a slujitorilor ei, deşi propaganda stalinistă se prefăcea că „garantează” libertatea religioasă.[4]

---

[2] Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Concepţia materialistă a istoriei*, Bucureşti, 1920, p. 6,8. Raicu Ionescu-Rion, Religia, familia, proprietatea, Bucureşti, 1919, p. 12. Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Concepţia materialistă a istoriei*, Bucureşti, 1920, p. 6,8. *Călăuza* ateistului, Bucureşti, Editura Politică, 1962, p. 608, 610.

[3] Jean-Jacques Wunenburger, Sacrul, trad. M. Căluţ, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2002, p.103. Eugen Negrici, *Literatura română sub comunism, Proza,* Bucureşti, Ed. Fundaţiei PRO, 2003, p. 23. Onisifor Ghibu, Chemarea la judecata istoriei, vol. I, Bucureşti, Editura Albatros, p. 147. Oana Ilie, „Sovietizarea României”, în *Comunismul în România, 1945*-1989, Bucureşti, 2007, p. 20-21.

[4] O. Ghibu, op.cit., p. 118-119. C. Dumitrescu-Iaşi, „Două morale (studiu de psihologie socială)”, în *Revista de Filosofie şi Pedagogie,* Buc., 1906, p. 115-136. Nicole Valéry-Grossu, *Hegemonia violenţei. Comunism. Totalitarism. Ateism,* trad. I. Cantuniari, Bucureşti, 2000, p. 14-15, 148-149.

Revoluţia ideologică marxist-leninistă, considerată de către toate Bisericile creştine o emisară a antichristului, o adâncire a „mamonismului”, nu s-a vrut doar instauratoarea unui nou sistem social, economic, politico-ideologic şi cultural, ci şi a unei noi „credinţe”, impusă cu toate mijloacele politice şi culturale. În perioada interbelică o serie de voci intelectuale din România au avertizat asupra pericolului acestei doctrine, care înlocuia credinţa creştină tradiţională, regalismul şi patriotismul, cu internaţionalismul proletar şi ateu. O parte din elita ţării s-a arătat îngrijorată de faptul că dezvoltarea industrială, de după primul război mondial a însemnat o desprindere a proletariatului, industriaşilor, negustorilor, proprietarilor, patronilor etc., de obişnuinţele religioase, de familiaritatea parohiei locale. Proletarul român s-a aflat atunci între glasul ideologic al comunismului, care promitea schimbarea revoluţionară a ordinii sociale şi statale şi cel al Bisericilor creştine, care cereau păstrarea ordinii legale şi morale, conștiinciozitatea muncii, ca sursă de vieţuire şi mântuire. [5]

Construirea comunismului, după modelul sovietic, a fost ţelul suprem, profesiunea de credinţă marxist-leninistă a Partidului Comunist din România, după 23 august 1944. În România, tradiţia ortodoxiei, dar mai ales existenţa Bisericii catolice şi greco-catolice, subordonate Scaunului papal, a fost considerată *problematică* între anii 1945-1947, dar abia în 1948 Partidul Muncitoresc Român a impus aşa-zisa „linie de partid”, care proclama descurajarea bisericilor şi a creştinismului.

2. Dr. Petru Groza şi „evanghelia” bolşevică. Duplicitatea sa în faţa religiei (1945-1947).

Obedienţa comuniştilor români faţă de Stalin şi Moscova după august 1944 a însemnat deplasarea punctului de gravitaţie religioasă spre marxism-leninism. Conferinţa Naţională a P.C.R. din octombrie 1945 a cerut, în mod expres, cunoaşterea şi aplicarea creatoare a marxism-leninismului la realităţile politice, economice şi ştiinţifice din România. Dar era nevoie mai întâi de o luptă înverşunată, de combaterea şi demascarea reacţionarismului burghezo-moşieresc şi, concomitent, de răspândirea prin diferite „pârghii (învăţământ de partid, presă de partid etc.) a ideilor socialiste. „Misionarii” acestor idei nu puteau fi decât cadrele de propagandă, înarmate cu o cunoaştere „adâncă” a ideologiei marxist-leniniste.[6]

---

[5] Gheorghe Comşa, *Datoriile preoţimii în faţa problemelor sociale,* Bucureşti, Tipografia Cărţilor bisericeşti, 1925, p. 20, 64-65. George Marinescu, *Tineretul român şi internaţionalismul ateu,* Bucureşti, Tipografia „Muscanu”, 1933 (12 p.), p. 5, 8-10. N. Valéry-Grossu, op.cit., p. 155-156. Cf. P.F. Alexandru, *Biserica şi comunismul,* Huşi, 1937, p. 21-36. Cf. Don Milano, *Église et mrxisme, 1940*-1980, Ed. SOS. 1980.

[6]Acad. Mihai Ralea, „15 ani de mari realizări ale poporului nostru, în *Cercetări filozofice*, an VI, nr. 4, 1959, p. 25, 27.

În România pervertirea societăţii la ideologia comunistă a avut ca important suport pe dr. Petru Groza, vasal al sovietizării ţării între anii 1945-1947. Deşi era nepot şi fecior de popă din Ardeal, dr. Groza, şeful Guvernului de „largă" democraţie, era un diletant tendenţios în înţelegerea creştinismului, pervertind în discursurile sale rolul „democrat" al Mântuitorului Iisus Christos, în lupta proletariatului contra burgheziei. Fost şef al Frontului Plugarilor, pe care l-a pervertit la „organizaţie de masă", nu a ezitat să-şi ducă rolul de susrupare a temeliei tradiționale a credinţei. În data de 15 august 1946 Groza, transmitea în *Lumina creştină* asemenea mesaje: „ne găsim într-o epocă de revizuire şi de reforme a vechilor concepţii de viaţă şi în plină luptă pentru afirmarea unei concepţii mai realiste (...) Noua concepţie de viaţă este concepţia dialectică... Dialectica se caracterizează prin cel mai sever şi mai obiectiv realism (...) Între realităţile noi ale vieţii se numără şi credinţa religioasă, care se prezintă în chip organic, în cultele religioase, în societăţi religioase şi, mai precis şi deplin în Biserică... Dialectica nu e potrivnică Bisericii (...) Biserica nu se poate pune de-a curmezişul cursului dialectic-obiectiv al vieţii. Ea nu poate fi statică şi, dacă este, nu poate rămâne astfel". [7]

Apelul lui Groza către preoţii „democraţi" era acela de a degaja Biserica de „balastul" care îi încetinea pasul şi care o făcea să rămână în urma vremurilor. Reproşul primului ministru faţă de Biserici, în general, era legat de instituţionalizarea lor „exagerată", de formele rigide, anchilozate care le făceau statice, izolate, în raport cu procesul de construire a noii democraţii. Deşi recunoştea importanţa naţională a Bisericii Groza a insistat pe faptul că *„noile forme de viaţă*", care erau „democratice" de tip sovietic – n.n.) indicau „sensul şi caracterul realist al revizuirilor şi reformelor necesare în Biserică. Şeful Guvernului cerea o întoarcere la popor, la lupta lui de clasă. Discursurile lui dr. Petru Groza au fost consecvent duplicitare, arătându-se, când sensibil în privinţa credinţei strămoşeşti, când admirator al „măreţiei" marxist-leniniste. Unii dintre teologii vremii, părintele Dumitru Stăniloaie şi părintele Liviu Stan au înţeles „măreţia despicătoare de istorie a ceasului" comunismului, dar nu au fost de acord cu marginalizarea creştinismului în raport dialectica materialistă, aşa cum au dorit-o promotorii noii „democraţii" în frunte cu Groza şi Partidul Comunist.[8]

Îndepărtarea lui Petru Groza de linia naţională şi creştină a fost considerată un reflex al oportunismului care-l caracteriza. La fel ca mulţi simpatizanţi sau adepţi ai regimului comunist dr. Groza împărtășea laolaltă direcții ideologice opuse, în funcție de prilejuri şi situaţii. În luna noiembrie 1946, cu prilejul sfinţirii unei biserici braşovene, Groza s-a arătat cuprins de „sfântă emoţie" în faţa Altarului. Cu acea ocazie el a subliniat importanţa Bisericii ca bastion naţional: „noi românii, ne-am aflat în Biserica noastră punctul fix".

---

[7] O. Ghibu, op.cit., p. 141, 143.
[8] Ibidem.

Întemeiaţi în acest punct, ca într-o cetate puternică, noi am biruit greutăţile trecutului şi păşim cu încredere în viitor”. Tot în aceeaşi lună, noiembrie 1946, la Hramul unei biserici din Suceava, în faţa moaştelor Sfântului Ioan cel Nou, Groza spunea că: „lumea întreagă trebuie să ştie că noi, în frământările noastre pentru noua orânduire, nicidecum nu ne îndepărtăm, ci, dimpotrivă, ne apropiem cu credinţă de Biserica noastră strămoşească”. Un an mai târziu, în 1947, participând la Congresul Naţional Bisericesc din 1947 acelaşi prim-ministru se autodefinea ca „fiu al Bisericii ortodoxe”, apărător al poziţiei spirituale ale acesteia. şeful Guvernului susţinea că avea cea mai înţelegătoare atitudine faţă de Biserică şi religie, dar era şi filosovietic. Guvernarea lui Groza a fost fidelă sovietizării, desfiinţării pluralismului democratic tradiţional, deoarece partidele naţionale istorice, ţărănist şi liberal, au considerat totdeauna Biserica, Naţiunea şi Monarhia ca referinţe identitare româneşti. [9]

Impunerea marxism-leninismul în educaţie, cultură, politică, a însemnat o totală intoleranţă faţă de orice religie, stârpirea imediată ţi radicală neputând fi vorba de ajustări, revizuiri, reforme ale bisericilor şi religiei. Linia guvernamentală se înscria pe direcţia distrugerii Bisericii şi religiei, deşi se spune că Stalin l-ar fi sfătuit, între patru ochi pe Groza, astfel: Să vă feriţi de imitaţii!...Voi, românii, să mergeţi pe drumul vostru![10]

Prof. Onisifor Ghibu, unul dintre întemeietorii Universităţii româneşti de la Cluj, i-a reproşat direct lui Groza atitudinea oportunistă, păgubitoare pentru ţară: „fără să te fi lepădat în public de credinţele tale naţionale şi creştine, vechi şi fără să te fi declarat pe faţă comunist, tu prezidezi netulburat toate formaţiunile politice de la cele de orientare naţională, până la cele de extremă stângă de azi, realizând un record de echilibrist şi de prestigitator politic. (...) Da, frate Petre,... morala creştină, pe care a mărturisit-o de la naşterea sa şi până astăzi poporul român (...) este înlocuită, după reţeta atee rusească de astăzi, cu morala proletară (...) Aceste „morală” vrei tu s-o introduci la români, în locul moralei creştine?(...) Care vă e Evanghelia comunistă românească?” Onisifor Ghibu a surprins remarcabil atmosfera epocii de tranziţie spre comunism 1945-1947, când „democraţii” erau stăpâniţi de frica de a nu ajunge în conflict cu credinţele sfinte ale poporului. De aceea, ei s-au mulţumit să practice cât mai mult „politica struţului, ascunzându-şi capul în nisip, în loc ca prin sforţări eroice comune să fi căutat cu o sinceritate mai presus de orice, să înlăture toate piedicile şi toate contrastele din calea ce trebuia să se ducă neapărat la luminiş”.[11]

În vremea guvernării groziste, dintre 1945-1947, s-au produs deplasări îngrijorătoare pe teren religios, Biserica ortodoxă românească fiind atrasă înspre o

---

[9] *Telegraful român,* Sibiu, 19 noiembrie 1946. *Lumina creştină*, organul Uniunii Preoţilor democraţi din România, nr. 1-2, 1946. O. Ghibu, op.cit., p. 72-73, 81, 87, 89, 91, 140.147.
[10] Ibidem, p. 84-85, 201.
[11] Ibidem, p. 84-85, 91, 108, 113, 115, 146,201.

înfeudare „spirituală” faţă de Moscova. Practic Uniunea Sovietică, prin dislocarea creştinismului şi ocuparea terenului acestuia de „credinţa” în ateismul ştiinţific purta un război religios, antrenând în el însăşi Biserica ortodoxă. Patriarhia de la Moscova a fost forţată să devină un tentacul al imperialismului proletar sovietic şi al ideii panslaviste. Acest lucru a fost vizibil la Conferinţa panortodoxă de la Moscova, din anul 1948, la care au participat şi delegaţi ai Bisericii Ortodoxe Române. La aceste Conferinţă s-a declarat, în numele întregii ortodocşii, ostilitatea împotriva catolicismului şi anglicanismului, pe motive politico-ideologice. Acest apel nu putea rămâne fără urmări îngrijorătoare. Pericolul major era „deraierea” Bisericii româneşti de la menirea ei firească creştină şi naţională, prin transformarea într-un bastion politico-ideologic.

3. Dej, prorocul clasei muncitoare.
Creştinismul şi Bisericile creştine în primejdie (1948-1959)

Propaganda şi agitaţia de partid, lansată prin „prorocul” Gheorghe Gheorghiu-Dej, şeful Partidului, însemna lupta de clasă contra înapoierii culturale, spirituale, dar, în primul rând, al înapoierii economice şi sociale. Eliberarea socială însemna pieirea burghezo-moşierimii reacţionare, adversarul care nega necesitatea conducerii de către partid a procesului formării în mod ştiinţific a conştiinţei socialiste. Eli*berarea spirituală a omului este consecinţă a eliberării lui sociale*, susţinuseră părinţii socialismului.[12] Rolul „reacţionar” al învăţăturii evanghelice a reprezentat în anii comunismului stalinist (1948-1960) o preluare a concepţiei marxiste privitoare la principiile sociale ale religiilor, în special ale creştinismului. Chiar dacă strategiile şi intensitatea propagandei de partid au suferit modificări între 1948-1960, Marx a rămas principalul reper în definirea religiei ca „nevoie de iluzii,” ca „vale a plângerii,” care opacizează fericirea şi optimismul proletar.[13]

Imitator conştiincios la teoriilor marxist-leniniste, Gheorghiu-Dej a insistat în cuvântările sale pe măreţia culturală şi spirituală a ţelurilor socialiste. Până la biruinţa socialismului în conştiinţa proletară trebuia distrusă cu toată puterea mentalitatea tradiţională, care prin ponderea demografică era majoritară. Asta însemna desfiinţarea proprietăţilor ţărăneşti mici şi mijlocii, distrugerea şi sărăcirea ţărănimii, clasa cea mai fidelă tradiţionalelor credinţe şi obiceiuri

---

[12] M. Ralea, op.cit., p. 19. K. Marx, F. Engels, Despre religie, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1958, p. 38. *Documente din istoria Partidului Comunist din România,* Bucureşti, E.S.P.L.P., ed. A II-a, 1953, p. 309. P. Beraru, „Popularizarea ştiinţei, ca mijloc de educaţie materialistă,” în Caiete filozofice, an VI, nr. 6, 1959, p. 278. Ion Aluaş, Gheorghe Toma, „Din lupta ideologiei marxist-leniniste împotriva iraţionalismului filozofic din România între cele două războaie mondiale”, în Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Series Philosophia et oeconomica, Cluj,1964, p. 121-133.

[13] André Reszler, Mythes politiques modernes, Paris,P.U.F., 1981, p. 106. Marx, Engels, Opere, vol. I. Buc., Ed. Politică, 1960, p. 387.

naţionale, instrumentarea perversă a Bisericii ortodoxe, căreia i-a eliminat aşa-zisele culte rivale, mai ales greco-catolicismul. În decembrie 1948, prefăcându-se că reface unitatea religioasă a românilor, regimul comunist a desfiinţat greco-catolicismul, pecetluind destinul multor preoţi şi credincioşi. Ortodoxia n-a avut nici ea o soartă mai bună, fiind restrânsă ca rol social. Prigoana contra preoţimii atins cote de o cruzime fără precedent, mai ales din 1959. Vechiul regim burghezo-moşieresc a fost definit consecvent ca stihia *socială, beznă a inculturii,* înapoiere culturală, analfabetism, propagarea largă a misticismului, arme preferate ale vechilor clase dominante, pentru oprimarea politică şi spirituală a maselor muncitoare. [14]

Urmărind consecvent politica marxist-leninistă faţă de religie, statul socialist nu şi-a propus „desfiinţarea" pe cale administrativă a credinţelor religioase, ci a permis *libertatea de conştiinţă*, inclusiv libertatea cultelor, asigurând cu consecvenţă răspândirea largă a cunoştinţelor ştiinţifice despre lume şi societate. Propaganda comunistă a pus (în mod tendenţios) o egalitate între creştinismul dogmatic şi cel popular, susţinând că învăţătura marxistă a insistat mereu asupra rolului nefast al superstiţiilor şi credinţelor religioase, care au menirea „să răpească" oamenilor muncii încrederea în viaţă, dorinţa de a se dărui cu toată puterea şi entuziasmul lor muncii creatoare

„Învăţătorul" şi conducătorul genial al poporului muncitor era Partidul Comunist călăuzit de P.C.U.S. Partidul Comunist nu a ezitat să apeleze la manipularea Patriarhului Justinian Marina în vederea aplicării, de către Marea Adunare Naţională, a Legii Cultelor, promulgată în 4 august 1948. Această lege enunţa principiile „generoase", ce confirmau implicarea Statului în toate „afacerile religioase". În spirit stalinist propaganda comunistă enunţa libertatea *de conştiinţă şi de cult,* dar, în realitate, libertatea religioasă intra din capul locului în dizarmonie cu ordinea şi moralitatea socialistă, fondată pe o nouă definire a muncii, sacrificiului, devotamentului. Înlocuirea numelui lui Andrei Şaguna cu V.I. Lenin, de pe frontispiciul unor aşezăminte şcolare şi chiar de pe fosta Academie teologică de la Sibiu era semnul politicii anticreştine.[15]

Din 1948 întreaga tradiţie religioasă şi culturală românească, latină, creştină şi europeană a fost oficial abandonată, fiind înlocuite cu *învăţătura* marxist-*leninistă* şi internaţionalismul proletar. Tot în vara lui 1948 a fost desfiinţată vechea Academie Română şi reformate învăţământul de toate gradele şi cultura. Şcolile teologice au fost şi ele reorganizate, restrânse, pentru că

---

[14] Gh. Gheorghiu-Dej, *Un exemplu măreţ de construire a socialismului,* Bucureşti, Editura P.M.R., 1948, p. 6, 8, 13-14. O. Ghibu, op.cit., p 98, 108. M. Ralea, op.cit., p. 18.

[15] Cabriel Catalan, „Prigoana anticatolică în România între 1949-1953. Arestări şi procese ale unor clerici şi credincioşi" în *Arhiva Someşană*, 7, 1999, p. 118-124. Georges Diener, L'autre communisme en Roumanie. Resistance populaire et manquis 1945-1965, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 84-85.

educaţia creştină era considerată o piedică în faţa perfecţionării multilaterale a fiinţei umane, iar această înduioşătoare perspectivă umanist-socialistă trebuia să stimuleze convingerile populare, să conștientizeze preţuirea „valorii umane". Reforma învăţământului din august 1948 a eliminat studiul religiei din şcoala publică. Din 1948 cuvântul Evangheliei Mântuitorului despre iubirea aproapelui nu mai putea fi propovăduit pe faţă, Dej cerând mânie proletară faţă de valorile burgezo-moşiereşti. Morala socialistă, binele şi adevărul ei erau izvorâte în dispreţul poporului muncitor faţă de exploatatori. Politizarea moralei însemna „sfânta ură" pentru legitimarea luptei de clasă, dusă sub motivul lichidării „bestiei"burghezo-moşiereşti.[16]

Prin Decretul nr. 37 din februarie 1949 Ministerul Cultelor al Republicii Populare Române (ministrul Cultelor, Stanciu Stoian), stabilea atribuţiile acestui Minister, denumit „*Serviciu public, prin care statul îşi exercita dreptul de supraveghere şi control pentru a garanta folosinţa şi exerciţiul libertăţii conștiinței şi libertății* religioase" Ministrul Cultelor invoca libertatea religioasă „reală", „garantată ca stare de fapt", dar în realitate greco-catolicismul fusese interzis. În aprilie 1949, ministrul Cultelor, Stanciu Stoian, declara, citându-l pe Gheorghiu-Dej, că politica statului se baza pe realităţi şi Biserica era o realitate, că R.P.R.-ul se conducea în acel moment după anumite principii, în privinţa atitudinii sa faţă de problemele religioase, „principii cari se exprimă punctul de vedere politic cel mai avansat şi sentimentele omeneşti ale celor ce muncesc (..) respectul profund pentru orice credinţă religioasă (..) unul din principiile de bază ale politicii noastre în materie de religie şi nu este numai un principiu de circumstanţă. *Regimul actual şi în special forţa lui conducătoare* –P.M.R. nu are ce ascunde, din a*cest punct de vedere, opinia sa, ci o spune răspicat şi cinstit. Clasicii marxismului, învăţătorii tuturor partidelor muncitoreşti, deci şi ai P.M.R.* au spus-*o, de asemenea, răspicat şi cinstit. Karl Marx a fost adeseori citat în mod fragmentar şi interpretat în mod tendenţios. Se citează, de obicei, o cunoscută formulă cu privire la religie. Dar întotdeauna această formulă este citată fără contextul ei, care este hotărâtor. Iată, de pildă, un citat din K.* Marx: Religia, spune el, este suspinul creaturii um*ane doborâte de nenorocire, este sufletul unei lumi fără inimă, după cum este spiritul unei epoci fără spirit*."(subl. n.) [17]

Stanciu îl invoca, de asemenea, pe Lenin, care pozase în tolerant şi declarase că trebuie evitate şi cele mai mici injurii aduse convingerilor religioase. Dar, „Conduita umană" despre care vorbea Lenin şi Stalin nu avea legătură cu principiile creştine, ci cu cele specifice ateismului materialist. Tot Ministrul

---

[16]*Despre morala proletară. Conferinţă ţinută la 12 aprilie 1950 în sala ateneului R.P.R, în cadrul ciclului de conferinţe organizat de Societatea pentru răspândirea ştiinţei şi culturii,* Bucureşti, Editura Partidului Muncitoresc Român, 1950, p. 8-11. O. Ghibu, op.cit., p. 105-109, 111-113. P. Beraru, op.cit., p. 279.

[17] Monitorul Oficial, partea I, nr. 30, 5 februarie 1949, p. 1063. O. Ghibu, op.cit., p. 137-139.

Cultelor legitima în aprilie 1949, într-o Conferinţă ţinută la Patriarhie, că reforma agrară era o aspiraţiune de veacuri şi că Vechiul Testament, Noul Testament şi Coranul au pomenit de faptul că „cei drepţi vor moşteni pământul, nu cei nedrepţi, nu cei care se bucură de truda altora, nu cei care trăiesc din exploatarea omului”. Evident, tov. Stoian a dat o interpretare marxistă a Cărţilor Sfinte, pentru el cei blânzi şi drepţi nu mai erau binecredincioşii creştini, ci „binecredincioşii” ideologiei marxist-leniniste. Versetul biblic *Fericiţi cei blânzi, că aceia vor moşteni pământ*ul (Matei c.5, v.5), care reprezenta cuvântul Mântuitorului din Predica de pe Munte, a fost schimbat într-o lozincă a luptei de clasă. Atitudinea persuasivă a ministrului Stoian, care era profesor universitar de filozofie şi pedagogie, releva noua arhitectură a gândirii comuniste, care strica tradiţia, dar pretindea că o respectă. La o asemenea atitudine blasfemică, replicile înaltelor feţe bisericeşti n-au fost pe măsură. Cel puţin în mod oficial. Patriarhul Justinian n-a avut o atitudine martirică, ca înalt prelat al Bisericii Ortodoxe, acceptând ritualismul formal impus de regimul comunist. Biserica şi Neamul se aflau în mare primejdie, mărturisea în acele momente prof. univ. Onisifor Ghibu, îngrijorat de slăbiciunea Bisericii Ortodoxe şi de faptul că tineretul nu mai primea nici un fel de educaţie religioasă.[18]

În anul 1950 Gheorghe Gheorghiu-Dej, şeful Partidului Muncitoresc Român, a precizat, în legătură cu viaţa comunităţilor religioase din ţară, că trebuia oprită propaganda „reacţionară”, definind-o ca o „*propagandă mincinoasă şi ignorantă, care a făcut ca să se acrediteze în opinia publică, că un regim în care clasa muncitoare şi partidul său au un rol important de conducere ar fi un regim care nu avea altceva mai bun de făcut decât să deschidă război* contra *comunităţilor religioase şi a membrilor săi (...) Cei ce şi-au făcut astfel de opinii* n-*au citit ce spune în această privinţă Lenin. „Noi, spune marele gânditor şi om* politic-suntem absolut contra celei mai mici injurii aduse convingerilor religioa*se. Partidul Muncitoresc este şi el pe aceeaşi linie”*. (subl. n.). „Conducătorii ţării, spunea O. Ghibu, manifestau o aparentă bunăvoinţă faţă de Biserică, dar în realitate ideologia marxist-leninistă era categoric antireligioasă. Guvernul R.P.R-ului tolera Biserica numai de azi pe mâine, până ce o putea desfiinţa cu totul, fără zguduiri sociale inutile. Ea trebuia distrusă ca şi creaţie a societăţilor vechi, incompatibile în fibra spirituală cu cea socialistă, care se afla pe drumul ascendent al dezvoltării.[19]

Conform legislaţiei sovietice Biserica, preotul, credincioşii erau la bunăvoinţa reprezentanţilor Partidului, pentru orice fel de manifestare religioasă din anii ’50. În R.P.R. ierarhia Bisericii ortodoxe a folosit prudenţa şi compromisul, dar cea mai mare partea a preoţimii a preferat curajul şi sacrificiul. Comunismul românesc a fost din 1948 un regim totalitar, care a vizat distrugerea

[18] Ibidem, p. 148-149.
[19] Ibidem, p. 137, 181.

tuturor formelor de credinţă religioasă, în scopul înlocuirii acestora cu ateismul militant al marxism-leninismului. Golul lăsat de creştinism trebuia ocupat, potrivit strategiei P.M.R.-ului., cu cea mai înaintată concepţie a clasei muncitoare: materialismul dialectic şi istoric. În acest scop Partidul clasei muncitoare a iniţiat şi desfăşurat o largă propagandă ateistă, revoluţionară, care „să ridice conştiinţa oamenilor muncii la înălţimea sarcinilor lor sociale, elaborate de partidul marxist-leninist". În şcoli în institute, prin presă, radio, publicaţii, conferinţe etc., propaganda ateistă a ocupat un loc larg. Succesul propagandei marxist-leniniste a fost asigurat de principalele „îndreptare ideologice": traducerile din clasicii marxism-leninismului, apariţia în româneşte a unor reviste: *Vaprosî filosofii*, *Lupta de clasă* (seria a V-a 1948), *Cercetări* filozofice din 1954, prima revistă marxistă, devenită după nr. 3/ 1955 o publicaţie periodică. La acestea s-au adăugat alte lucrări de popularizare a materialismului dialectic şi istoric, studiile de filozofie marxist-leninistă, documentele Partidului, rezoluţiile şi hotărârile Congreselor şi Plenarelor C.C.-ului, lucrările şi cuvântările de partid. De asemenea, printre mijloace de propagandă ateistă s-au numărat traducerile, precum *Legendele evanghelice şi semnificaţia lor,* Carte despre biblie (I.A. Krivelov), Originea cr*eştinismului* (I.A. Lentman), *Comunismul și creştinismul* (H.N. Momdjean), *Probleme de istorie a religiei şi ateismului,*o culegere de texte ateist/propagandistice din 1959. Nu în ultimul rând un rol important la avut o revistele speciale, consacrată problemelor ateismului şi combaterii religiei, intitulate Ş*tiinţă şi religie,*respectiv *Ştiinţă şi Tehnică*.[20] Toate organizaţiile de masă, instituţiile culturale şi ştiinţifice au fost utilizate ca pârghii, pentru realizarea funcţiei cultural-educative a poporului muncitor. Propaganda ateistă a avut un conţinut şi un ţel al *revoluţiei culturale*, care a avut ca ţintă să îngusteze continuu baza obiectivă care genera credinţele religioasă. Caracterul concret al propagandei ateiste trebuia să derive din faptul că această propagandă nu era „ independentă, de sine stătătoare," ci făcea parte din „ansamblul procesului de educaţie socialistă a maselor. pentru Partid Divinitatea interpusă între om şi natură îl îndepărtează pe om de la înţelegerea legilor societăţii, de la găsirea cauzelor adevărate ale neajunsurilor din societate, de la găsirea soluţiilor adevărate pentru o viaţă demnă şi fericită. Dar, marxismul materialist, care transformă pe omul nou în creator, pune accent pe conştiinţă, pe suflet şi trup. Paradoxul marxist între materialitatea lumii şi existenţa spirituală a omului a stat

[20] Ş*tiinţă şi Tehnică,* nr. 6 şi 7 din 1958. Titlul articolelor (*Pe cine slujeşte?A fost vreodată progresistă religia?)* trebuia să incite la îndoială, nelipsind ironia dispreţuitoare .E. Rodan, „10 ani de transformări revoluţionare în R.P.R. (1944-1954), în *Cercetări filozofice,* vol. 2, 1954, p. 7-33. Gheorghe Dumitriu, C. Rusnac, „Opoziția ireductibilă dintre știință și religie", în *Cercetări filozofice,* an VI, nr. 3, 1959, p. 125-126. Al. Tănase, op.cit.,p. 252. N. Valéry-Grossu, op.cit.,p. 25-31.

la baza crizei spirituale a materialismului sovietic, imitat cu fidelitate în comunismul românesc.[21]

În ciuda propagandei sistematice dăinuirea concepţiilor religioase printre români nu se datora doar *greşelilor şi lipsurilor* propagandei ateiste şi ştiinţifice, ci perpetuării tradiţiei, un element greu de înlăturat. „Tradiţia, spusese cândva Engels, este o frână foarte puternică, ea este puterea de inerţie a istoriei. Dar, ea nu-i decât pasivă, de aceea trebuie să fie învinsă. „Rectificarea istorică" a însemnat ştergerea din limbajul cultural al unor instituţii ca Monarhia şi Biserica. Vicepreşedintele prezidiului Marii Adunări Naţionale, scriitorul Mihail Sadoveanu, declara de la tribuna unei conferinţe, ținute la Bucureşti în toamna anului 1948 că „Orice aderenţă cu trecutul trebuie tăiată!Revoluţia cultural-spirituală trebuia să aibă o fermitate violentă, deoarece Partidul invoca duşmani puternici, aşa-zişii *revizioniştii* contemporani, care pentru a lovi în teoria marxist leninistă a luptei de clasă, propuneau dezvoltarea unei culturi autonome, orientate spre umanismul abstract al „desăvârşirii morale" (în sens tradiţional) deasupra oricăror antagonisme de clasă. În propaganda comunistă prejudecăţile religioase serviseră intereselor capitaliştilor şi moşierilor, ca mijloc de narcotizare, de înşelare a oamenilor muncii, îndemnându-i la supunere, la „frăţie", la renunţarea la lupta de clasă, dar şi în plin regim de dictatură proletară ele constituie uneori în un teren favorabil pentru acţiunea *duşmanului de clasă*. [22]

Încurajat de discursul stalinist – despre avântul progresului ştiinţei, tehnicii şi tehnologiei, puse în slujba poporului muncitor – Partidul a lansat sloganul formării unui nou profil al omului nou socialist. Atributele profilului spiritual al omului *înaintat* a fost legat de temeinica pregătire profesională şi de nivelul ridicat de cultură, care să permită atingerea obiectivelor construcţiei socialiste. Ipostaza cea mai înaltă a omului nou era proletarul devotat cauzei socialiste, fidel agitator şi militant al învăţăturii Partidului. Întrarea în Partidul Comunist, investirea liderilor în funcţii de partid avea forma ritualică, fiind un fel de hirotonisire, pentru a deveni *sacerdoţi ai cultului roşu*, organizaţi în ierarhii, supuşi la reguli şi norme/canoane precise. Aceştia au format alaiul propagandiştilor şi agitatorilor, aşa-zişi modelatori ai moralei proletare. În acest scop au folosit comportamente ritualice (manifestaţii, defilări, discursuri publice, sloganuri etc.), pentru a atrage masele spre strategia lor politico-ideologică. [23]

Cea mai controversată practică a comunismului a fost idolatria conducătorilor, începând cu Stalin, zis şi Tătucul. Cultul lui Stalin, a continuat şi după moartea acestuia în 1953, dar în anii destalinizării, în exerciţiul criticii şi autocriticii de partid au ieşit la iveală dezavuări ale *cultului personalităţii*.

---

[21] M. Ralea, op.cit., p. 18-19, 24-25.
[22] K. Marx, Fr. Engels, Despre religie, p. 281. O. Ghibu, op.cit., p. 100, 104, 110-111.
[23] Ioana Boca, 1956 – *Un an de ruptură,* Bucureşti, Editura Fundaţiei Academia Civică, 2001, p. 60-61.G. Diener, op.cit., p. 67-74, 84-86.

Denunţătorii subliniau că promovarea cultului personalităţii la noi se manifestase de sus în jos, de la „unii dintre conducătorii noştri, în frunte cu tov. Gheorghe-Gheorghiu Dej”. Acest cult a fost posibil, „deoarece aceşti conducători s-au complăcut în situaţia de a li se ridica în slavă numele lor; persoana lor atunci când li se atribuia ce aparţinea partidului, clasei muncitoare, poporului şi astfel au dezvoltat cultul personalităţii lui Stalin, fără a avea independenţă în aplicare învăţăturilor marxist-leniniste. *A greşit Stalin am greşit şi noi*.[24]

Referindu-se la incompatibilitatea religiei şi ştiinţei, tov. Dej sublinia în Cuvântarea sa la Conferinţa pe ţară a U.A.S.R-ului. din 1959, necesitatea luptei consecvente împotriva oricăror manifestări ale idealismului şi misticismului: „*În socialism, nu numai că se combat superstițiile* religioase, d*ar totodată se creează şi condiţiile dispariţiei acestor superstiţii. Odată cu dispariţia forţelor sociale, care se opun oamenilor ca forţe ostile, oamenii ajung să construiască în mod conştient societatea, să învingă rădăcinile religiei şi superstiţiilor.* Oamenii liberi *de exploatare consideră că fericirea nu este un atribut al paradisului, ci un obiectiv real, tangibil. Victoriile pe care poporul nostru muncitor le cunoaşte pe* drumul construirii socialismului, condus de partid, *creşterea fără întrerupere* a *nivelului de viaţă material şi spiritual al maselor populare, dovezile de netăgăduit că în lume nu există astăzi forţe care ar putea să distrugă lagărul* (socialist – n.n.*) sunt elemente esenţiale în dispariţia superstiţiilor religioase, în* victoria cunoa*şterii ştiinţifice. Luptând pentru socialism şi comunism, oamenii îşi făuresc fericirea şi-şi apără dreptul lor la fericire”*. (subl. n.)[25]

La sfârşitul anilor ’50 conducerea de Partid anunţa că, în strălucita operă de construire a socialismului au fost înlăturate rădăcinile social-economice ale prejudecăţile religioase, prin lupta împotriva claselor exploatatoare, pentru biruinţa relaţiilor socialiste [26] Deşi în U.R.S.S însuşi Stalin, apoi Hrusciov, recunoscuseră *neizbânda deplină a socialismului*, Dej s-a dovedit mai catolic *decât Papa*, prezentând ateismul militant şi conştiinţa socialistă, ca pe o voinţă a întregului poporului muncitor.

---

[24] I. Boca, op.cit., p. 31-32.

[25] Gh. Dumitriu, C. Rusnac, op.cit., p. 121-122, 126-128.

[26] *Cu privire la sarcinile propagandei de partid în condiţiile actuale, Hotărâre* a Comitetului Central al P.C.U.S, Editura pentru Literatură Politică, Moscova, 1960, p. 16. M. Ralea, op.cit., p. 22-23. O. Ghibu, op.cit., p. 100.

Identitate creatoare, socială şi politică în corespondenţa şi memorialistica lui Mihail Afanasievici Bulgakov

Nicolae Bosbiciu
Universitatea Babeș-Bolyai

Scriitorul rus născut în Ucraina, Mihail Afanasievici Bulgakov, ni se înfăţişează în scrierile sale cu caracter ocazional, respectiv corespondenţa sa din intervalul 1914-1922, notaţiile diaristice sporadice grupate sub titlul Sub *călcîi*[1], redactate între 1922-1925, precum şi în alte documente de acest fel din intervalul 1925-1940, ca un creator cu o biografie cel puţin la fel de interesantă şi surprinzătoare, plină de accente tragice, aşa cum îi sunt şi creaţiile sale epice şi dramatice. Interpretarea atentă a acestui corpus de documente relevă o serie de aspecte importante încă insuficient exploatate sau chiar, uneori, ignorate, care pot oferi perspective inedite asupra operei acestui autor, mai ales dacă, în cercetarea noastră, plecăm de la premisa generoasă oferită de Norbert Groeben potrivit căruia analiza biografiei unui scriitor poate constitui o analiză indirectă a operei acestuia sau invers, interpretarea operei poate fi, indirect, o analiză a profilului scriitorului[2]. Ţinând seama de contextul istoric, politic, social şi economic în care opera epică şi dramatică a fost creată, analiza noastră va urmări impactul acestor aspecte repercutate şi asupra existenţei cotidiene a scriitorului, şi asupra scrisului său. Bulgakov a trăit, a scris proză şi teatru, a regizat şi chiar a jucat ca actor în tiranica epocă a comunismului stalinist şi sub ameninţarea cenzurii, în condiţii materiale groaznice şi cu sănătatea din ce în ce mai şubrezită. Filmul vieţii scriitorului, aşa cum se conturează nu numai din documentele biografice, ci şi din anumite proze sau piese de teatru unde s-au strecurat o parte dintre experienţele sale existenţiale dramatice, fie transfigurate, sublimate în ficţiune, fie având calitatea de mărturisire sinceră, de material brut, netransformat, se dovedeşte a conţine scenariul unui adevărat coşmar care a provocat puternice momente de nevroză, dominate de conştiinţa ratării, a închiderii tuturor orizonturilor din

---

[1] Jurnalul, corespondenţa şi alte documente autobiografice ale scriitorului au apărut în limba română în lucrarea: Mihail Bulgakov Co*respondenţă. Jurnale*, traducere, note şi indice de Ana-Maria Brezuleanu, prefaţă de Ion Vartic, Iaşi, Editura Polirom, (col. Clasicii modernităţii), 2006.

[2] Teza aceasta se află amplu prezentată în lucrarea lui Norbert Groeben, Psihologia literaturii. *Ştiinţa literaturii între hermeneutică şi empirizare*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Suzana Mihăilescu, prefaţă de Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Univers, 1978.

care s-ar fi putut ivi o cât de mică licărire a unui viitor îndelung aşteptat, dar niciodată întrezărit.

Periplul nostru biografic începe cu studiile în medicină ale lui Bulgakov, desfăşurate începând din 1913 la Kiev, de unde proaspătul însurat cu Tatiana Nikolaevna Lappa, devenit dependent de morfină încă de la Nikolskoe şi pe cale de a scăpa acum cu ajutorul soţiei care nu mai vroia să-i dea, îi va scrie în 1914, cu ocazia Paştilor, surorii sale Nadejda Afanasievna, căsătorită Zemskaia, care locuia la Moscova, următoarele rânduri: „Scumpă Nadia, te felicit şi eu. Îmi petrec tot timpul în faţa cărţilor. Am dat o parte din examene şi în luna mai o să trec, probabil, în anul 4." (Bulgakov, 2006: 5). Din această notaţie sibilinică rămasă din perioada studenţiei putem uşor deduce că rezultatele strălucite cu care tânărul Bulgakov a absolvit universitatea se datorează studiului intens şi interesului pentru medicină. Acest fapt se va dovedi şi prin profesionalismul cu care va practica meseria timp de încă patru ani, citind mereu lucrări de specialitate şi ocupându-se de bolnavi, în ciuda atmosferei insuportabile din oraşul Veazma, unde va lucra la spitalul orăşenesc în iarna lui 1917-1918. Într-o scrisoare din 3 octombrie 1917, trimisă aceleiaşi surori în Moscova, unde aceasta venise pentru examenele de licenţă, Bulgakov îi cere să cumpere nişte cărţi de chimie clinică şi despre boli venerice, rugând-o să recupereze un lanţ de aur ce îi aparţinea Tasiei, soţia sa, pus la o casă de amanet din oraş, semn că cei doi nu o duceau tocmai bine financiar[3].

În plan istoric, social şi politic începuse în Rusia acelui moment o perioadă de grea cumpănă prin declanşarea revoluţiei de la 1917, transformată mai târziu în război civil, care va duce treptat la constituirea Uniunii Sovietice. Puterea autocratică ţaristă a lui Nicolae al II-lea a fost înlocuită în februarie de o republică democratică şi liberală şi de un guvern provizoriu de orientare socialistă, condus de Aleksandr Kerenski. Revolta izbucnise la Petrograd şi fusese cauzată atât de penuria alimentară, cât şi de implicarea Rusiei în primul război mondial. Din februarie până în octombrie, anarhiştii bolşevici au încercat să instige populaţia la noi revolte, însă nu au reuşit nimic până în octombrie, când însuşi V. I. Lenin a iniţiat şi condus revoluţia, punând la temelia ideologiei sale ideile lui Karl Marx. Guvernul provizoriu democratic a fost înlocuit cu unul bolşevic dictatorial. Bolşevicii pierd primele alegeri libere din istoria Rusiei, dar nu recunosc rezultatul şi nu-l respectă, dizolvând prin forţă, sub conducerea lui Lenin, Adunarea Constituţională, fapt care a generat premisa declanşării războiului civil,început în 1918.

În aceste împrejurări, existenţa lui Mihail Bulgakov începe să capete o turnură dramatică. Barbaria şi caracterul sângeros al revoluţiei lasă traume

---

[3] Bulgakov Mihail, op. cit. pp. 6-8

adânci asupra tânărului medic, generând accente pline de silă şi oroare în paginile corespondenţei sale. Astfel, într-o scrisoare din 31 decembrie 1917, adresată Nadejdei, sora sa, citim următoarea descriere oripilată a evenimentelor istorice din această veritabilă „iarnă a vrajbei”:

[…] Prezentul e atât de urât, încât mă străduiesc să-l trăiesc, fără să-l observ… să nu văd, să n-aud! De curând, într-o călătorie la Moscova şi Saratov, mi-a fost dat să văd totul cu ochii mei şi mai mult nu-mi trebuie.

Am văzut mulţimi cenuşii care, chiuind şi suduind murdar, spărgeau geamuri în trenuri, am văzut cum sunt omorâți oamenii. În Moscova am văzut case distruse şi pârjolite… feţe obtuze şi pline de cruzime… Am văzut mulţimi care asaltau intrările băncilor zăvorâte, luate cu japca, cozi ale foamei lângă prăvălii, ofiţeri hărţuiţi şi vrednici de milă, am văzut fiţuici de gazetă unde se scrie, de fapt, despre unul şi acelaşi lucru: despre temniţe, despre sângele care curge în sud, şi la apus, şi la răsărit. Am văzut totul cu ochii mei şi am înţeles ce s-a întâmplat.(Bulgakov, 2006: 10).

Scenele de vandalism, de haos şi teroare care împânziseră Rusia, condiţiile de trai cumplite, care îl duc la exasperare îl determină să caute o alinare în izolare, meditaţie şi lectura „autorilor vechi” pe care îi găseşte şi care îi aduc nostalgia irepresibilă a unor vremuri apuse. Gustul său conservator mărturisit la nivelul lecturilor îl defineşte la nivel estetic şi mintal, aşa cum o demonstrează şi opera sa literară. Totodată, în anul 1920 se decide să renunţe la medicină şi să înceapă să scrie, sosind la Moscova în 20 septembrie 1921 cu gândul de a deveni scriitor. Ideea e mai veche şi s-a ivit cu doi ani înainte, pe când Bulgakov va părăsi Kievul natal, mutându-se, mai întâi, în Vladikavaz – actualmente orăşelul de provincie Ordjonikidze – unde, după propria-i mărturisire, şi-a propus prima sa povestioară ziarului local, scrisă în tren într-o noapte de toamnă târzie, care a şi publicat-o. Şi totuşi, debutul său literar pare să fie mai recent, pentru că, după notaţia sa din 1921, „ într-un sertar al biroului meu [de la Kiev n.n.] am lăsat două manuscrise. Este vorba de *Însemnările unui tânăr medic* şi O maladie (schiţă), precum şi un al treilea dactilografiat în întregime, intitulat Primele flori.” (Vîrsta, 1989: 9). La aceste texte ţine cel mai mult autorul, considerându-le de o „importanţă deosebită”, spre diferenţă de cele trei piese dramatice pentru teatrul din Vladikavaz, Fii muezinului, *Autoapărarea* şi *Fraţii Turbin* pe care le apreciază ca „scrise la repezeală şi neglijent”, deşi fuseseră jucate cu mare succes la public în noul teatru sovietic din orăşel. Spiritul autocritic al lui Bulgakov este justificat nu numai de intenţiile şi aspiraţiile sale dramaturgice, ci şi de imperativele vremii în ceea ce priveşte necesitatea conceperii unei literaturi înnoite, revoluţionare, care să reflecte noile prefaceri, apropiindu-se

de sufletul şi priceperea oamenilor simpli[4]. Deşi se afla încă în perioada tatonărilor ca dramaturg, Bulgakov este preocupat foarte serios de motivaţia psihologică a acţiunilor personajelor din piesele sale de teatru, simţind că acea componentă agitatorică impusă de cenzură privează scrierile de perenitate şi valoare estetică. Vladikavazul devine, în scurtă vreme, pentru el un fel de exil în provincie, care îi zădărniceşte dorinţele de afirmare şi, în consecinţă, în 1921 ia drumul capitalei, Moscova însemnând pentru el posibilitatea de a-şi confirma talentul. Înainte să ajungă acolo, prin februarie acelaşi an, când încă mai era la Vladikavaz, îi scrie lui Konstantin Petrovici Bulgakov, vărul său cu care era şi foarte bun prieten, povestindu-i aventura sa literară din acel loc de exil, respectiv despre colaborările sale la mai multe ziare de acolo, printre care şi gazeta Kavcaz, cu diverse foiletoane, despre succesul de scenă al pieselor *Autoapărarea*[5] şi *Fraţii Turbin*, infirmat însă de respingerea lor categorică la Moscova, pe care scriitorul o pune pe seama faptului că erau „lucruri nefinisate" (Bulgakov, 2006: 11-12). Tot aici, el îl roagă pe Konstantin („Kostea") să încerce să-i recupereze manuscrisele trimise şi respinse de la „Teatralnîi Otdel" (Secţia Teatrală), pe vremea când Meyerhold era director acolo, sau de la „Direcţia Generală a Teatrelor", cunoscută sub abrevierea T.U.Ţ., anunţându-l, totodată, că a mai scris şi o comedie bufă, Mirii de lut, trimisă, de asemenea în capitală, despre care nici măcar nu ştia dacă a ajuns sau dacă a fost respinsă. Concluzia la care ajunge dramaturgul în legătură cu aceste prime scrieri este că totul nu poate fi altceva decât o farsă a destinului, rememorând succesul de scenă de la Vladikavaz, care, în viziune sa, constituia împlinirea hidoasă prin provinciala realizare a unui vis măreţ, în timp ce „drama despre Alioşa Turbin", pe care o cizelase cu mai multă atenţie şi migală, zăcea aruncată într-un fund de sertar al Secţiei Teatrale de la Moscova. Planurile de evadare din acel exil sunt aproape pregătite, îi

---

4 *Incandescenţa emoţională postrevoluţionară a dus la necesitatea realizării unor opere artistice, care să reflecte perceperea realităţii de către masele populare. Viaţa teatrală era plină de efervescenţă. În ţară apăruse o largă reţea de cluburi şi cercuri artistice. Era greu de găsit o localitate cât de cât mai importantă, în care să nu existe câteva cercuri literare, cenacluri etc. Ziarele din acea vreme erau pline de ştiri privitoare la organizarea unor colective teatrale, până şi în cele mai îndepărtate colţuri ale Rusiei. Nevoia acută şi mereu crescândă* a tuturor acestor colective teatrale de a dispune de un repertoriu propriu nu putea fi *satisfăcută de operele dramatice existente…* – scrie unul dintre specialiştii în domeniu, L. Tamaşin, citat în traducerea proprie de cercetătoarea Izolda Vîrsta în Mihail Bulgakov, Bucureşti, Editura Univers (col. Monografii), 1989, p. 10. Regizorii, actorii şi chiar publicul iubitor de teatru nu agreau tematica agitatorică impusă de creaţiile proletcultiste, preferând încă rigoarea artei realiste. O parte importantă dintre veritabilii intelectuali ruşi, printre care şi Bulgakov însuşi, încercau să astâmpere setea de artă a maselor populare, răspunzând cerinţelor estetice şi filosofice ale epocii, nu comenzilor politice.

5 În scrisoarea amintită, piesa apare sub titlul Aut*oapărarea*, iar în monografia Izoldei Vîrsta e tradusă ca *Apărarea civilă*.

mărturiseşte el vărului său, probabil nu neapărat la Moscova, ci chiar peste graniţă[6]. În februarie şi în aprilie, acelaşi an, este încă preocupat de soarta unei drame istorice în 3 acte, Comunarzii din Paris, despre care nu ştie nimic, şi de cele trei manuscrise rămase acasă la Kiev, rugându-i pe acelaşi Kostea şi pe sora sa, Nadia în două scrisori să se intereseze de ele, să le recupereze şi să le ardă, împreună cu piesele respinse de Moscova, dacă le vor găsi.

După toate aceste tribulaţii, în timpul cărora îşi caută piesele pierdute prin birourile moscovite sau uitate prin sertarele din Kievul natal, Bulgakov pleacă în luna mai 1921 la Tiflis-Batumi, actualul Tbilisi din Georgia, încercând să justifice aceste peregrinări ale sale din perspectiva omului care a înţeles că e o jucărie a sorţii, ca în tragediile antice: „Nu vă miraţi de peregrinările mele – îi scrie el Nadiei – n-am ce face. Nicicum nu se poate altfel. Aşa e soarta! Soarta!" (Bulgakov, 2006: 24). Abia spre sfârşitul lunii septembrie scriitorul va ajunge la Moscova, stors complet de puteri, înfometat, fără bani şi, mai ales, îngrozit peste măsură de perspectiva sumbră a iernii care se apropie. Starea sa psihică şi fizică precară, sentimentul că şi-a pierdut cei mai buni ani practicând medicina, obsesia de a se autodefini ca „un scriitor întârziat" şi „fără operă" ce s-a risipit mai mult prin reviste şi „foi subţiri", fără a-şi vedea încă o carte tipărită coincid toate cu revelaţia daimonului din sine care îl va împinge mai departe pe această Golgota dureroasă şi tragică, terminată printr-o încununare spirituală a operei sale în vecinătatea morţii. Vocaţia de scriitor devine acum o certitudine şi e cu atât mai dureroasă cu cât se vede sfârtecat între dorinţa de a scrie literatură aşa cum îşi doreşte şi nevoia de a subzista, jonglând pe paginile ziarelor şi prin faţa ochelarilor iscoditori ai culturnicilor din redacţii, în mijlocul unei insuportabile mediocrităţi bolşevice agresive, totul ca într-un coşmar din care simţi că nu te mai poţi trezi, pentru că eşti întemniţat acolo pe veci. În toate acestea se poate vedea încă de pe acum conturându-se figura tristă şi solitară a lui Yeshua Ha Nozri din cartea maestrului despre Pilat, supusă autodafeului şi apoi salvată de Woland în romanul *Maestrul şi Margareta*, alături de profilul „călăreţului singuratic cu lancea de aur", exilat departe de Roma în Yerushalaim, precum şi de cel al Maestrului din „casa durerii", trei ipostaze ale singurătăţii într-o lume a muţeniei şi surzeniei, abrutizată şi intrată în crepuscul.

După o lună şi jumătate de „luptă nebună pentru existenţă" la Moscova, în 17 noiembrie 1921 Bulgakov îi va trimite o scrisoare mamei sale V. M. Voskresenskaia la Kiev, în care îi va relata întreaga sa aventură alături de Tasia, soţia lui în căutarea unei locuinţe şi a unui post unde să lucreze.

---

[6] Într-o notă de subsol la această scrisoare, traducătoarea Ana-Maria Brezuleanu precizează că după pasajul „*Năzuiesc departe*… sunt câteva rânduri şterse, fapt care lasă să se intuiască o posibilă plecare din Rusia. (Bulgakov, 2006: 15)

Acest loc de muncă este la LITOGPP (abreviere pentru Secţia de Literatură a Direcţiei Generale Politico-Culturale), instituţie care tocmai se află în proces de restructurare, aşa încât spre sfârşitul lunii scriitorul îşi va pierde slujba, odată cu închiderea respectivei direcţii. Moscova se află în plină inflaţie, e un haos generalizat în mijlocul căruia subzistenţa prin găsirea unei alte slujbe, mai ales în sistemul privat, este greu de asigurat, iar ofertele sunt, deocamdată, ambigue[7]. De asemenea, deşi susţine că vrea să adune material pentru o dramă pe care a proiectat-o, dar, din nefericire, nu o va scrie niciodată, scriitorul se plânge în cea mai mare măsură de lipsa aproape totală a timpului ce trebuia dedicat scrisului. Locuinţele în care va sta în Moscova îl vor nemulţumi profund, punându-l mereu în situaţia căutării unei case pe care a visat-o întreaga lui viaţă.

În intervalul 1922-1923 apar, în sfârşit, *Însemnările pe manşete*, urmate în scurt timp de primele sale povestiri şi nuvele ce vor fi grupate într-un volum cu titlul Diavoliada, publicat abia în 1925. Asociaţia rusă a scriitorilor proletari va respinge cu vehemenţă atât volumul, cât şi proza *Ouăle fatale* – deşi, de altfel, plăcuseră la lectură publică reprezentanţilor vieţii literare moscovite – considerându-le calomnii, minciuni şi ponegriri „la adresa clasei muncitoare". În acelaşi an, scriitorul va începe să publice romanul *Garda albă* care va face din Bulgakov un prozator cunoscut şi apreciat de cititori şi de o semnificativă parte dintre confraţii săi literari. Dar anul 1926 coincide cu începutul unei acţiuni represive pentru moment împotriva scrierilor sale de proză, fiindcă, deocamdată, scriitorul nu mai abordează genul dramatic, urmărind mai mult ca spectator premierele de pe scenele teatrelor din Moscova. Bulgakov începe să aibă faima unui scriitor contrarevoluţionar, reacţionar, declanşând ura feroce şi invidia aşa-zişilor literaţi realist-socialişti sau a scriitorilor proletari, pe care în jurnalul său din perioada 1924-1925, confiscat de poliţia secretă OGPU în timpul unei percheziţii, îi numeşte cu dezgust „o adunătură de netrebnici".

Evenimentul cel mai important însă care va marca definitiv cu amprenta sa viaţa lui Bulgakov este surprinzătoarea invitaţie din partea celui mai prestigios teatru rusesc, respectiv Teatrul Academic de Artă din Moscova (abreviat M.H.A.T) prin care Bulgakov este solicitat să-şi dramatizeze recent

---

[7] Dincolo de aparentul ton energic şi încărcat de speranţă, unele rânduri ale lui Bulgakov din scrisoarea amintită lasă să se întrevadă dezamăgirea: *„Încerc să intru într*-un trust de prelucrarea inului. *În afară de asta, ieri am primit o ofertă, în condiţii deocamdată neclare, să colaborez la un ziar industrial care se înfiinţează acum. E o afacere pur comercială, iar pe mine mă iau de probă. Ieri şi astăzi, cum s*-ar zice, am fost examinat. […] *Aşadar i*nul, revista *industrială şi munca la particulari (când se întâmplă), iată ce mă aşteaptă.* […] *În altă specialitate nu se poate munci. Asta ar însemna, în cel mai bun caz, foame."* (Bulgakov, 2006: 29) În ciuda relaţiilor pe care susţine că le are în lumea teatrului, a presei şi în mediul de afaceri, scriitorul şi soţia sa se află încă într-un evident impas financiar.

apărutul roman *Garda albă*. Acest fapt se întâmplă pe la mijlocul deceniului al treilea, pe fondul polemicilor acerbe între tradiţie şi inovaţie şi între critica proletcultistă şi teatrele academice. Asimilarea în teatru cu prudenţă a tematicii eroico-revoluţionare, apelându-se mai mult la evenimentele de peste hotare, decât la cele naţionale, avea ca motivaţie apariţia unei anxietăţi de a descrie concret condiţiile politico-sociale ale personajelor din piesele dramaturgilor, care să le poată justifica acţiunile. Propunerea făcută lui Bulgakov venise din partea secretarului literar al M.H.A.T.-ului, V. Versikov în aprilie 1925 şi îl va determina pe scriitor să dramatizeze romanul, transformându-l în piesa Zilele Turbinilor care a cunoscut, pe de o parte, un succes ieşit din comun şi, pe de altă parte, a atras asupra sa criticile violente ale unor publicaţii din domeniu. Implicaţiile acestei dramatizări, interzisă şi reluată scenic până la aproape o mie de spectacole în timpul vieţii autorului, urmată de altele, au dus la mutaţii importante în teatrul rusesc. Repetiţiile pentru montarea piesei Zilele Turbinilor, conduse de regizorul I. Sudakov s-au desfăşurat cu participarea lui Bulgakov însuşi şi a lui Constantin Sergheevici Stanislavski, acesta din urmă ca director artistic, astfel încât el va ajunge să remarce talentul evident de regizor şi de actor, pe lângă cel de dramaturg, al autorului. Într-o scrisoare din 1930 către M. Heintz, colaboratorul său, Stanislavski îi povestea acestuia despre repetiţiile la care asistase, apreciind că Bulgakov îi apare ca un om providenţial, capabil să provoace un nou suflu în teatrul modern sovietic. Polarizarea şi concentrarea cronotopilor piesei şi insolitarea obiectelor emblematice îi conferă dramei o dinamică superioară.

Prima comedie a lui Bulgakov, intitulată *Casa Zoikăi*[8], terminată la sfârşitul anului 1925, o comedie inspirată lui Bulgakov de un articol din gazeta Vecernaia Moskva[9] despre un tripou clandestin deschis de un grup de „nepmani”[10], stabiliment condus de o femeie numită Zoia Buialskaia. Această „bufonadă tragică”, cum a numit-o scriitorul însuşi, cu personaje bizare ce au o singură ţintă, să evadeze din Moscova comunistă şi să meargă la Paris, a rezistat pe scenele capitalei şi în alte oraşe până în 1928, când a fost interzisă de cenzură.

În 1929 piesa Fuga, un amestec de comedie, satiră şi cu o puternică notă tragică în substrat, greu de definit genologic[11], venită cumva în

---

[8] În monografia Izoldei Vîrsta despre Bulgakov, piesa e menţionată cu titlul Apartamentul *Zoikăi*

[9] *Moscova de seară,* ziar comunist sovietic.

[10] Termenul este creat în anul 1920 în URSS şi desemnează un grup de mici întreprinzători privaţi, care au deschis un fel de „piaţă neagră”, tolerată în Uniunea Sovietică de V. I. Lenin, dar desfiinţată categoric de Stalin.

[11]Subtitlul piesei, *Opt vise. Piesă în 4 acte*, sugerează, ca de altfel şi conţinutul, o construcţie dramatică modernă, un fel de parabolă scenică, în care scriitorul va introduce, printre altele, şi „visul” ca mijloc de insolitare, utilizat şi de F. M. Dostoievski

descendenţa Zilelor Turbinilor, va fi interzisă cu grave consecinţe mai ales psihologice şi sociale pentru Bulgakov. I se creează faima de scriitor reacţionar, anticomunist, este percheziţionat şi interogat de OGPU[12] şi, după propria mărturisire din memoriul adresat lui Stalin în iulie 1929, îi sunt confiscate jurnalul şi singurul exemplar din nuvela *Inimă de câine*. Piesele sale de teatru, Zilele Turbinilor, *Casa Zoikăi* şi Fuga sunt scoase din repertoriile teatrelor şi interzise, aşa încât scriitorul, după eforturi repetate de a-şi recupera manuscrisele şi de a publica în diverse reviste, refuzat fiind peste tot, va scrie, disperat, un memoriu adresat lui Stalin, în care îşi prezintă situaţia şi cere să fie expulzat, împreună cu cea de a doua soţie, Liubov Evghenievna Bulgakova (născută Belozerskaia), peste hotarele U.R.S.S., cu gândul de a se refugia în Franţa, rugându-l printr-o scrisoare din 3 septembrie 1929 chiar pe Maxim Gorki însuşi să facă demersuri pentru aprobare[13]. Acest an se dovedeşte a fi „anul catastrofei”, în care distrugerea sa ca scriitor a fost desăvârşită. Nu primeşte nici un răspuns la memoriul său, iar piesa despre Molière, *Cabala bigoţilor*, îi este şi ea interzisă în 18 martie 1930.

Stigmatul acestui dezastru total al vieţii sale îl va determina să-i scrie din nou guvernului U.R.S.S. şi indirect lui Stalin, la 28 martie 1930, celebra scrisoare, în care îşi va defini, îndrăzneţ şi cu maximă sinceritate, profilul său artistic, social şi politic, de unde rezultă absenţa oricărei vinovăţii pe care şi-ar putea-o sau i s-ar putea imputa. În schimb, Bulgakov enumeră în textul cuprinzătoarei scrisori toate calomniile şi insultele la adresa lui şi a operei sale, răspândite în presa comunistă sovietică, care îi denaturează şi îi deformează cu o violenţă şi o ură inimaginabilă portretul său de scriitor cu o gândire şi o estetică libere de orice ideologizare şi extrem de personalizate. El subliniază faptul că, în acel moment, din 301 recenzii despre lucrările lui, doar 3 sunt elogioase, iar 298 sunt defăimătoare şi pline de injurii, încadrându-l în categoriile „lacheilor literari”şi a „progeniturilor neoburgheze”[14]. Bulgakov îi opune acestui portret defăimător unul propriu, elaborat „cu cea mai deplină bună credinţă”, în care se va defini ca scriitor ce nu concepe şi nu acceptă nici un fel de cenzură, un autor „mistic” prin adevărurile dezvăluite despre nenumăratele diformităţi ale societăţii epocii, un scriitor „satiric” fără viitor într-o perioadă în care satira e de neconceput în U.R.S.S. De pe aceste poziţii

[12] Abreviere pentru „Ovedinennoe Gosudarsvennoe Politiceskoe Uravlenie”, adică Poliţia Politică (Securitate), reîncorporată mai târziu în NKVD şi KGB.

[13] În câteva rânduri, scriitorul îşi rezumă situaţia dramatică astfel: *Vă rog, Aleksei Maximovici, să îmi susţineţi acest demers. Intenţionam să vă expun într-o scrisoare detaliată tot ce se petrece cu mine, dar extenuarea şi disperarea mea sunt fără margini. Nu pot scrie nimic. Totul îmi este interzis, sunt ruinat, otrăvit, mă aflu într-o singurătate deplină. De ce să ţii un scriitor în ţara unde operele lui nu pot exista? Rog să fie luată o decizie umană – să mi se dea drumul.* (Bulgakov, 2006: 174)

[14] Bulgakov, Mihail, op. cit., p. 187

de independenţă, criticat, interzis peste tot şi denigrat cu ură şi invidie, Bulgakov cere să i se permită emigrarea împreună cu cea de a doua soţie a sa, Liubov Evghenievna în afara hotarelor Uniunii Sovietice, argumentând că poziţia sa la acea dată era aceea de „scriitor care nu poate fi de folos patriei sale" şi că „imposibilitatea de a scrie este echivalentă cu înmormântarea de viu"[15]. Dizidenţa sa făţişă contra „marii revoluţii sociale", pe care, profetic, o vedea încă din 1919 în faliment şi în locul căreia preferă „Marea Evoluţie", îl va aduce în acest an 1930 la statutul de paria, fără un ban în buzunar şi fără perspectiva unei slujbe. Tocmai de aceea, în finalul scrisorii către guvern şi către Stalin scriitorul, intuind că nu i se va permite plecarea, cere să i se dea măcar o slujbă de asistent de regie la Teatrul de Artă din Moscova, unde se afla şi Stanislavski.

În 18 aprilie, la o zi după înmormântarea poetului Maiakovski, care se sinucisese în semn de revoltă contra tiraniei bolşevice, dictatorul I. V. Stalin, pentru a preîntâmpina un gest similar din partea lui Bulgakov, îi telefonează acestuia acasă, promiţându-i o viitoare discuţie, iar în ziua următoare scriitorul va fi angajat la M.H.A.T. ca regizor secund. În ciuda acestui fapt, cărţile sale vor rămâne netipărite, piesele sale interzise pe scenele moscovite, iar utopic-promisa discuţie cu Stalin nu va avea loc niciodată. Tot ce va scrie Bulgakov de aici încolo – romanul *Maestrul şi Margareta*, piesa Batum despre tinereţea lui Stalin, drama Don Quijote – până în 1940 reprezintă ficţiuni de compensaţie şi răzbunare, în care dezvăluie spectrul sumbru al cenzurii dictatoriale ce i-a însoţit cea mai mare parte din viaţă. Îndreptat acum cu faţa spre moarte şi spre „ liniştea absolută" pe care, obosit şi cu nervii zdruncinaţi, şi-o doreşte atât, Bulgakov sfârşeşte prin a se identifica până la confuzie cu strălucitul hidalgo al lui Cervantes.

Iniţial, după cum remarcă Ion Vartic, unul dintre criticii români cei mai avizaţi în interpretarea operei lui Bulgakov, scriitorul, cunoscut pentru histrionismul său, „crede că este, el însuşi, victima unei farse"[16] în situaţia convorbirii cu Stalin, iar după ce se convinge că, într-adevăr, discută cu dictatorul, în mintea sa se va instala treptat obsesia îndeplinirii promisiunii acelei întrevederi confidenţiale, care, însă, nu va avea loc niciodată, deşi efectele convorbirii telefonice provocate de scrisoarea lui Bulgakov se vor vedea chiar de a doua zi. Postura în care îl va proiecta utopic Bulgakov pe Stalin, aceea de „prim cititor" al operelor sale, îi amplifică scriitorului fantasma că ar fi posibil ca dictatorul să înţeleagă faptul că operele sale de

---

[15] idem, p. 193

[16] Vartic, Ion, *Bulgakov şi secretul lui Koroviev. Interpretare figurală la „Maestrul şi* Margareta, ediţia a II-a adăugită, Iaşi, Editura Polirom, în coeditare cu Editura Apostrof, col. „Ianus", Cluj-Napoca, 2007, pp. 17-18

„scriitor satiric" nu sunt împotriva Rusiei sovietice, dimpotrivă, ele se doresc a avea efecte terapeutice pentru însănătoşirea morală a vieţii cotidiene.

Începutul celui de al patrulea deceniu al secolului XX reprezintă pentru viaţa scriitorului un moment decisiv şi deosebit de tensionat, când, pe de o parte, se vede îndepărtat din viaţa literară şi artistică şi, pe de altă parte, începe să-şi consolideze propriul său crez artistic. Într-o scrisoare din 29 iunie 1931, adresată lui Vikenti Vikentevici Veresaev[17], Bulgakov îi mărturiseşte la un moment dat: Dar sper că mă veţi crede dacă o să vă spun că teatrul m-a înghiţit cu totul. Nu mai exist. Cu deosebire <<Sufletele moarte>> m-au terminat. În afară de adaptarea textului şi de modificările a căror împărăţie, pesemne, nu va avea sfârşit, mai este şi regia, la care se adaugă actoria (de la toamnă intru în Asociaţia actorilor; apropo, ce părere aveţi de asta?) M.H.A.T.-ul a plecat la Leningrad, iar eu trebăluiesc pe aici pe la margine (o mică dramatizare într-un mic teatru).

Toate astea au avut urmări serioase: m-am îmbolnăvit, Vikenti Vikentevici. N-am să m-apuc să enumăr simptomele, voi spune doar că am încetat să răspund la scrisorile de afaceri. Şi mă urmăreşte un gând otrăvit: nu cumva mi-am încheiat crugul cu adevărat? Ştiinţific, asta se numeşte neurastenie, dacă nu mă înşel (Bulgakov, 2006: 208-209). Înţelegem din această mărturisire că scriitorul lucrase din primăvara lui 1930 până spre sfârşitul toamnei la montarea scenică a capodoperei lui Gogol, adaptând textul, regizând şi, în acelaşi timp, pregătindu-se să intre şi în „Asociaţia actorilor", după ce, în prealabil, talentul său actoricesc fusese remarcat de însuşi Konstantin Stanislavski. Referinţa la neurastenie, altfel spus la nevroză, diagnostic pe care Bulgakov însuşi ajunge să şi-l stabilească singur, după ce în 1930, în urma unei hârtii primite din partea Glavrepertkom-ului, află că i s-a interzis punerea în scenă a piesei *Cabala bigoţilor*, fapt care pentru scriitor a echivalat cu „îngroparea de viu" şi anularea întregului trecut, prezent şi viitor literar al său, devine treptat şi obsedant un leitmotiv al notaţiilor sale diaristice. Aceluiaşi Veresaev i se va plânge în scrisorile din anii următori de dureri de cap violente, care vor persista în ultimii săi ani de viaţă.

O întreagă avalanşă de scrisori, cereri, memorii adresate fie lui Stalin, fie lui Gorki, fie altor persoane cu putere decizională în iadul comunist rămase fără răspuns, alături de lucrul la refacerea permanentă a pieselor Fuga şi *Cabala bigoţilor* (redenumită *Molière*), precum şi scrierea unor piese noi interzise în programul teatrelor moscovite îl aduc pe Bulgakov, începând din

---

[17] Pseudonimul lui Vikenti Vikentevici Smidovici – scriitor rus, născut în 1867 la Tula şi decedat la Moscova în 1945. Operele sale, mai ales cele de după Revoluţia din Octombrie, (*Viaţa lui Puşkin* – 1926; *Prietenii lui Puşkin* – 1934; *Viaţa lui Gogol* – 1933; romanele: Aleea *întunecată* – 1922 şi Surorile – 1933) descriu intelighenţia rusească. Scrierile sale erau admirate de Bulgakov, iar relaţiile dintre ei erau cordiale.

1932, la convingerea că Stalin nu e decât un histrion care se joacă cu o îndrăcită satisfacţie cu viaţa lui şi atunci, urând de moarte toate dramatizările din operele altor prozatori care i se ceruseră între timp[18], după cum îi mărturiseşte lui P.S. Popov[19] şi toate interminabilele rescrieri impuse de cenzură ale propriilor piese, scriitorul recurge la o ultimă soluţie şi se cufundă într-o viaţă secretă, care se va dezvolta în „ficţiunea de compensare"[20] a teribilului roman *Maestrul şi Margareta*. Substanţa personajului Woland pare să se fi plămădit în athanorul lăuntric al scriitorului, dincolo de puterea compensatoare a ficţiunii, din acea faţetă a biografiei imaginate în care dictatorul, la fel ca în cazul lui Molière, ar fi protectorul operei sale, înlăturând toate încercările cenzurii şi „poputciki-lor" de a-l reduce la tăcere prin interdicţii, atacuri în presa bolşevică şi tot felul de samavolnicii, deşi aceştia nu se pricep câtuşi de puţin în probleme de artă. Toată această muncă titanică îl determină să se plângă mereu, în scrisorile către fratele său Nikolai, către Veresaev, Stanislavski sau chiar către Stalin, de oboseala care a atins cotele insuportabilului.

Iată, de pildă, cum îşi descria situaţia într-o scrisoare către Veresaev, trimisă cu un an înainte, în data de 22 iulie 1931: Aşa este: de ce ne vedem atât de rar? În acel an întunecat, când am fost strivit[21] şi în cărţi îmi ieşea unul şi acelaşi lucru – să pun punct cu un glonţ în cap, aţi venit şi mi-aţi ridicat moralul. Cea mai înţeleaptă mângâiere scriitoricească! Şi nu doar atât. Întâlnirile noastre, conversaţiile, însăşi persoana dumneavoastră, toate, Vikenti Vikentievici, mă interesează şi îmi sunt atât de dragi! Vă mulţumesc că-mi luaţi din spinare povara jenei financiare. Cauza se află în existenţa mea. Lipsa de răgaz are chipuri diverse. A mea este nefirească. Ea se compune din nelinştea cea mai întunecată, din risipirea în fleacuri de care n-ar trebui să mă ocup deloc, din deznădejde, din angoase de neurastenic şi tentative neputincioase. Sunt un om cu aripile frânte (Bulgakov, 2006: 211). Ultima propoziţie din pasajul de mai sus constituie o caracterizare a destinului său tragic de artist, sortit să trăiască într-o epocă în care libertatea vitală creaţiei este reprimată cu sălbăticie din toate părţile de cenzura stalinistă sau atacată în presă de pseudo-scriitorii aserviţi ideologic. Odată cu scandalul ideologic

---

[18] „Şi iată că la sfârşitul carierei mele scriitoriceşti am fost obligat să fac dramatizări. Ce final strălucit, nu-I aşa? Mă uit la rafturile de cărţi şi mă îngrozesc: pe cine va mai trebui să-l mai adaptez pentru scenă? Turgheniev, Leskov, Bockhaus-Efron? Ostrovski?" (Bulgakov, 2006: 243)

[19] Pavel Stepanovici Popov (1892-1964), filosof, logician şi literat, primul biograf al lui Bulgakov, deportat de bolşevici la Leningrad din pricina originii sale „burgheze". Pasajul citat în nota anterioară face parte din cea de a patra scrisoare trimisă de Bulgakov acestuia, din 7 mai 1932.

[20] Vartic Ion, op. cit., p. 56.

[21] Referinţa se face la anul 1929.

stârnit de premiera piesei *Cabala bigoţilor (Molière*) în 6 februarie 1936, scoasă din repertoriu după numai şapte reprezentaţii, calvarul interdicţiilor revine cu şi mai mare forţă şi Bulgakov este scos ca dramaturg din repertoriul tuturor teatrelor sovietice unde avea piese în curs de montare, devenind libretist de operă la Bolşoi Teatr. În corespondenţa din această perioadă, scriitorul invocă din ce în ce mai des desfiinţarea activităţii sale literare şi, totuşi, anunţă că se gândeşte „să născocească" ceva cu orice preţ, indiferent de sacrificiul pe care l-ar impune gestul său, rămas enigmatic până la dezlănţuirea din 1938, când îşi termină romanul *Maestrul şi Margareta*, numit de Bulgakov însuşi „romanul meu de amurg" şi concepe dramatizarea romanului lui Miguel de Cervantes, Don Quijote, lucrând direct pe originalul spaniol, pentru a crea o operă de sine stătătoare, la fel ca în cazul Cabalei *Bigoţilor*, nu o simplă dramatizare. Înainte cu patru ani (1936) de stingerea lui Bulgakov din viaţă la 10 martie 1940 începe scrierea ultimului text literar intitulat Batum, o piesă de teatru despre tinereţea lui Stalin, pe care scriitorul a terminat-o abia în august 1939, slăbit de puteri, bolnav de rinichi şi aproape orb. Piesa îi este citită, însă, ca şi celelalte, are soarta ingrată de a fi interzisă printr-un ordin venit „de sus". Acest fapt îl va determina pe scriitor să-i spună Elenei Sergheevna, cea de a treia soţie a sa: „El (e vorba de Stalin) mi-a semnat condamnarea la moarte". Este internat la sanatoriul Barviha prin intervenţia lui Stalin, care joacă şi de această dată rolul „salvatorului", făcând o vizită în toamna lui 1939 la M.H.A.T. şi, culmea cinismului, arătând preţuire pentru activitatea scriitorului, chiar pentru piesa Batum pe care o interzisese.

A fi scriitor evreu în România anilor 1937-1944. Identitatea narativă construită în jurnalul lui Emil Dorian

Ioana Manta-Cosma
Universitatea Babeș-Bolyai

Tematizând viața, jurnalul personal este o „histoire de la vie”[1] a autorului său. El devine o sursă optimă în studiul identității unui diarist. Odată experimentate, evenimentele sunt scrise în caietul intim, astfel că povestea prinde contur în timp ce este trăită. Paginile de față exemplifică conceptul de identitate narativă prin analiza jurnalului scriitorului evreu Emil Dorian din perioada 1937-1944. Pornind de la ideea „vieții ca narațiune”, vom încerca să interpretăm nu numai discursul explicit identitar al diaristului (în care spune concret cine este, cum este), ci şi diverse evenimente povestite, teme frecvent întâlnite, obsesii, preocupări ce vorbesc despre identitatea personajului şi, implicit[2], a autorului.

Emil Dorian (16 februarie 1891, Bucureşti – 1956, Bucureşti) este poet, prozator, traducător şi medic. Prefața jurnalului său semnată de Z. Ornea expune câteva evenimente majore din viața de creație a diaristului, debutând cu precizarea metaforică şi, totuşi, cam abruptă: autorul „n-a fost un scriitor, din păcate, privilegiat de muze”.[3] Deşi nu este un scriitor inspirat, jurnalele sale redactate din 1938 până în 1956[4] sunt lecturi reconfortante şi valoroase ca document, ținând loc de operă de creație. Tot din prefața nu foarte generoasă, aflăm câteva date din biografia scriitorului. Proaspăt absolvent de medicină, participă ca ofițer medic la bătăliile de la Mărăşeşti. Întors din război, se dedică (şi) scrisului şi frecventează cenaclul „Sburătorul” al lui E. Lovinescu, unde citeşte câteva din creațiile sale. Astfel încurajat, în 1922, apare volumul

---

[1]Despre „histoire de vie” şi câteva reflecții teoretice pe marginea acesteia, vezi Pierre Bourdieu, „L'illusion biographique „ In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 62-63, juin 1986. p. 69-72.

[2]Spun implicit, pentru că avem de-a face în jurnal cu o narațiune la persoana I singular, ceea ce presupune identitate dintre autor, narator şi personaj.

[3]Vezi Z. Ornea, „Prefața” la Emil Dorian, „Jurnal din vremuri de prigoană. 1937-1944”, Ediție de Marguerite Dorian, cu o prefață de Z. Ornea, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996, p. 5-6.

[4]Emil Dorian, „Jurnal din vremuri de prigoană. 1937-1944”, Ediție de Marguerite Dorian, cu o prefață de Z. Ornea, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996. Emil Dorian, „Cărțile au rămas neterminate. Jurnal 1945-1948”, Editura Compania, Bucureşti, 2006. Emil Dorian, „Cu fir negru de arnici. Jurnal 1949-1956”, Editura Compania, Bucureşti, 2012.

„Cântece pentru Lelioara”, constând în versuri sentimentale adresate primei sale fiice, Lelia. Deşi scrie opere de beletristică, nu pierde contactul cu medicina şi îşi dedică timpul redactării unor articole şi studii în reviste de specialitate în medicină. Cartea „Misterele şi tehnica sexualității” este publicată în 1931 sub pseudonimul dr. M. Punk. Trebuie menționat cititorului faptul că tematica acestei cărți nu va face din el un diarist nonconformist care îşi etalează viața privată pe foile din agenda personală. Din contră, jurnalul este discret față de viața privată a autorului său.

Emil Dorian este prezent şi în presa evreiască, în reviste ca „Adam”, „Puntea de fildeş”, „Înfrățirea” etc. Face constant traduceri din idiş în limba română şi finalizează o antologie de poezie idiş tradusă în română chiar în perioada redactării acestui jurnal; volumul va fi publicat postum abia în 1966.[5] Primul său jurnal este scos cu greu din țară în perioada comunistă[6] şi este publicat pentru prima dată în Statele Unite, în 1982, sub titlul „The Quality of Witness”. Un an mai târziu, volumul va fi premiat de The National Jewish Award[7]. Jurnalul va fi publicat în România în 1996, în acelaşi an în care apare şi jurnalul lui Mihail Sebastian.[8]

Înainte de a ne apropia de discursul lui Emil Dorian asupra vieții sale, ne vom opri asupra câtorva concepte pe care le vom folosi de-a lungul paginilor următoare. În centrul studiului nostru se află „identitatea” pe care o vom utiliza cu două din sensurile sale, expuse într-un recent articol, „Cultural Identity and Personal Identity. Phiolosophical Reflections on the Identity of Social Psychology”, al lui Thomas Wren. Autorul contrazice înțelesul pe care îl dă Erik Erikson identităţii personale; cel din urmă consideră că definiția trebuie să răspundă la întrebarea „Cine sunt eu?” prin trăsături fixe, neschimbătoare, stabile.[9] Drept consecință, Thomas Wren propune o altă definiţie: „Personal Identity is that aspect of one’s subjectivity that endures through time, or at least seems to endure. Like Heraclitus’ river, its permanence may well be a permanence of form rather than content, but what is important to identify theorists like Erikson as well as ordinary people who ask the «Who am I?» question is the reassuring perception of sameness from one moment of their lived experience to the next. (Similarly, people like to

[5]Vezi Z. Ornea, „Prefața” la Emil Dorian, „Jurnal din vremuri de prigoană. 1937-1944”, Ediție de Marguerite Dorian, cu o prefață de Z. Ornea, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996, p. 5-6.
[6]Informații utile găsim în prefața celui de-al doilea volum, semnată de fiica diaristului, Margareta Dorian. (Emil Dorian, „Cărțile au rămas neterminate. Jurnal 1945-1948”, Editura Compania, Bucureşti, 2006, p. 8-9.)
[7]Emil Dorian, „Cărțile au rămas neterminate. Jurnal 1945-1948”, op. cit. p. 9.
[8]Mihail Sebastian, „Jurnal 1935-1944”, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
[9]Acest stil de a defini şi a privi lucrurile este caracterizat de Pierre Bourdieu ca fiind „substanțialist”. (vezi Pierre Bourdieu, „Rațiuni practice. O teorie a acțiunii”, Traducere din limba franceză de Cristina şi Costin Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999, p. 11)

think of themselves as having a cultural identity because they belive, rightly or wrongly, that certain features of their commonlife have remained the same).”[10] Din perspectiva psihodinamicii, identitatea are ca trăsătură subiectivitatea, ceea ce permite acceptarea unei dinamici a trăsăturilor identitare ale unui om. Pentru mulţi teoreticieni ai identităţii personale, unitatea analizei este una obiectivă, personalitatea stabilă trasează o singură schemă prin care omul se gândeşte pe sine (numit şi „self-concept”). Este şi cerința multor indivizi care se interoghează asupra propriei persoane, dorind să găsească răspunsuri fixe, trăsături stabile ale identității lor.[11] Vom prelua cele două accepțiuni ale identității, prinvidu-o în continuare cu cele două componente ale sale: mobilă, dinamică, multiplă şi stabilă, unică. Paul Ricoeur descrie, la rândul său, identitatea narativă ca având două componente duale: ipseité (idem) şi mêmeté (même), unde primul desemnează permanența în timp, iar cel din urmă ceea ce este identic, neschimbător.[12] Reținem conceptul de „identitatea narativă” la care vom reveni în rândurile ce urmează.

Un alt termen încorporat acestui studiu este „narativitate”. Din punctul de vedere al ştiințelor sociologice, ea este un mod de reprezentare a cunoştințelor sociale şi istorice; se constituie din părți conexe), determinate de timp şi spațiu, influențate de o punere în intrigă cauzală. Narativitatea nu dă sens unui eveniment izolat, ci ea pretinde ca noi să discernem înțelesul unui singur eveniment doar prin relația temporală şi spațială cu alte evenimente. În acest sens, putem deduce patru trăsături ale narativității: 1. „relationality of different parts”, 2. „causal emplotment”, 3. „selective appropriation”, 4. „temporality, sequence and place”.[13] Privind textul lui Emil Dorian din perspectiva narativității sale, analizăm fragmentele strict în relație cu contextul în care au fost scrise şi în relație cu celelalte fragmente ale jurnalului. Narativitatea ne obligă să ținem seama de epoca în care a fost scris jurnalul şi să privim relatările disparate din haosul zilelor ca pe o poveste cu mai multe episoade.

Alăturând cei doi termeni, vom căuta să explicăm ce presupune „identitatea narativă”, aşa cum o defineşte Paul Ricoeur în „Soi-même comme un autre”. Identităţile sunt narative, pentru că ele prind contur atunci când omul vorbeşte despre sine sau despre alții, când omul povesteşte (şi, automat, se povesteşte). Ca şi alte naraţiuni, identităţile sunt „îmbrăcate „ în discursuri.

---

[10]Thomas Wren, „Cultural Identity and Personal Identity. Phiolosophical Reflections on the Identity of Social Psychology” în „Personal and Moral Identity”, edited by Albert W. Musschenga, Wounter Van Haaften, Ben Spiecker and Marc Slors, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London, 2002, p. 236-237.
[11]Ibidem. p. 237.
[12]Ibidem, p. 12-13.
[13]Margaret R. Somers, „The narrative constitute of identity. A relational and network approach” in „Theory and Society 23”, Kluwer Academics Publisher, Netherlands, 1994, p. 616.

Aceste „histoires de vie" împrumută modele narative – intrigi – de la istoria propriu-zisă sau de la ficțiune (de la romane, drame). Ele împrumută de la istorie şi de la ficțiune, făcând din istoria unei vieți o istorie fictivă sau, dacă vrem, o ficțiune istorică, întrepătrunzând stilul istoriografic al biografiilor cu stilul romanesc al autobiografiilor imaginare. Astfel, identitatea narativă, fie a unei persoane, fie a unei comunități, ar fi locul în care se întâlnesc istoria şi ficțiunea.[14] Studiul identității narative a unui personaj este o perspectivă provocatoare de studiu, pentru că ea oferă indicii asupra contextului în care narațiunea a fost scrisă (timpul şi spațiul redactării), dar permite şi pătrunderea în profunzimile imaginarului povestitorului, a scriiturii lui, a modurilor de exprimare ale autorului. Complexitatea pe care o dă o astfel de perspectivă de analiză se aseamănă cu complexitatea vieții. Jurnalul tematizează viața, povestitorul se povesteşte, scriitorul se scrie.

Atenția pe care o vom acorda în paginile ce urmează va fi asupra personajului din „Jurnal în vremuri de prigoană". Pentru că într-un jurnal narațiunea se face la persoana I singular, sub formă de confesiune, autorul este acelaşi cu naratorul şi cu personajul povestirilor. Autorul jurnalului, Emil Dorian, este naratorul Emil Dorian a cărui povestire îl prezintă pe protagonistul Emil Dorian. Această suprapunere de identități facilitează şi susține remarcile lui Paul Ricoeur asupra importanței identității personajului în studiul identității narative. Personajul este cel care face acțiunea în povestire. Categoria personajului este, deci, şi ea o categorie narativă, iar rolul său în povestire relevă aceeaşi importanță narativă ca însăşi intriga.[15] „Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage."[16] Povestirea este importantă, pentru că ea vorbeşte despre personaj (fără ca personajul să vorbească el însuşi). De aceea, vom acorda atenție nu numai confesiunilor – adică ce spune diaristul explicit despre sine, cum se defineşte, ci vom analiza şi ceea ce povesteşte personajul, cum povesteşte el.

Apropierea de sursa noastră de studiu s-a făcut, mai întâi, prin menționarea autorului şi a câtorva date biografice. Următorul pas care apropie cercetarea noastră de text este lectura titlului acestuia: „Jurnal în anii de prigoană 1937-1944". Deşi nu pune problema identității evreieşti, titlul suscită o întrebare cu caracter identitar: pentru cine sunt ani de prigoană? Dincolo de cuvântul cheie „cine" din întrebare, titlul aduce în prim-plan contextul istoric ce devine fundamental în descoperirea identității celui ce se confesează. [17] Perioada în care

[14]Paul Ricoeur. „Soi-même comme un autre", Éditions de Seuil, Paris, 1990, p. 138.
[15]Ibidem. p. 170.
[16]Ibidem. p. 175.
[17]„To make something understandable in the context of a narrative is to give it historicity and relationality." (Margaret R. Somers, „The narrative constitute of identity. A relational and

se desfăşoară naraţiunea vieţii coincide cu guvernarea Goga-Cuza (decembrie 1937-februarie 1938), guvernarea legionară (14 septembrie 1940-23 ianuarie 1941), guvernarea lui Antonescu (1940-august 1944). Toate aceste momente sunt marcate de măsuri antisemite, de acţiuni care urmăreau românizarea culturii româneşti insuficient de românească (şi, de fapt, a întregii ţări, în toate aspectele ei)[18]. Indirect, ni se sugerează că jurnalul este al unui evreu ce a trăit nişte „ani de prigoană" în tot acest timp.

Un detaliu ce întăreşte importanţa contextului în analiza acestor povestiri este faptul că jurnalul debutează (în 30 decembrie 1937) odată cu începutul guvernării Goga (28 decembrie 1937). Prima frază a jurnalului prezintă starea vremii într-o descriere sumară a ninsorii îmbelşugate. La fel de îmbelşugat este şi valul de zvonuri care circulă odată cu instalarea guvernului Goga-Cuza. Ury Benador, un apropiat al diaristului, vrea să scrie un memoriu către Octavia Goga, adresat ca de la creator la creator. Ideea unei dimensiuni literare care depăşeşte problemele politice şi ideologice trebuie reţinută, ea va apărea constant şi convingător în discursul diaristului. În continuare, vocea personajului susţine că trebuie lămurită problema minorităţilor, aşa cum însuşi primul-ministru declara, printre care evreii au un statut fără statut: „Dar ce suntem? Români nu, minoritate nu."[19] Faptul că problema identitară pusă în contextul noului guvern Goga apare în debutul caietului personal, sugerează importanţa ei şi, poate, unul din motivele pentru care a început să scrie un jurnal.

Trebuie subliniată vocea persoanei I plural folosită în întrebarea de mai sus. Personajul problematizează identitatea naţională respinsă a evreilor din România şi posibilitatea lor de a avea doar o identitate etnică evreiască.[20] Fără să numească acest lucru, diaristul se exprimă ca parte integrantă a comunităţii evreieşti; în calitate de evreu, într-un moment în care începea programul „reparaţiei naţionale" (aşa cum spune Octavian Goga[21]), Emil Dorian începe să scrie un jurnal. Fără să fie programatic, acest caiet personal va încerca să

---

network approach" in „Theory and Society 23", Kluwer Academics Publisher, Netherlands, 1994, p. 616.)

[18]Un studiu exhaustiv asupra perioadei în cauză este Jean Ancel, „The History of the Holocaust in Romania", translated by Yaffah Murciano, edited by Leon Volovici, with the assistance of Miriam Caloianu, published by University of Nebraska Press, Lincoln, and Yad Vashem, Jerusalem, 2011.

[19]Emil Dorian, „Jurnal din vremuri de prigoană. 1937-1944", Ediţie de Marguerite Dorian, cu o prefaţă de Z. Ornea, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996, p. 21.

[20]„The Jewish were forced to declare their ethnic identity; they were barred from any attempt to renounce their Jewishness by eighter converting to Christianity or entering a mixed marriage." (Lya Benjamin, „Anti-Semitism as Reflected in the Records of the Council of Ministers, 1940-1944: An Analytical Overview", in „The Distruction of Romanian and Ukrain Jews During the Antonescu Era", Edited by Radolph L. Braham, Socail Science Monographs, Boulder, Distributed by Columbia University Press, New York, 1997, p. 8.)

[21]Emil Dorian, op. cit., p. 23.

răspundă la întrebarea pusă în prima pagină, urmărind nu atât dimensiunea personală a problemei identitare, cât cea a comunității din care face parte, alături de evenimentele politice din țară ce influențează statutul evreilor (în special decretele-lege cu caracter discriminatoriu asupra evreilor).

Concluzionând, prima pagină este deosebit de importantă pentru că ea trasează direcțiile jurnalului ce se va scrie odată cu experiențele trăite de autor. Personajul ce se conturează vorbeşte în numele autorului său, care, la rândul său, vorbeşte în calitate de evreu şi de scriitor. Chiar dacă nu există un autoportret explicit în acest sens, tematica jurnalului şi interpretările pe marginea partiturii narative a personajului, duc la cele două identități. Pe parcursul studiului vom căuta să verificăm această afirmație şi să desprindem alte trăsături identitare.

Ne vom opri mai întâi asupra datelor ce întăresc imaginea de evreu a diaristului. Prin intermediul jurnalului, putem reconstitui principalele evenimente din istoria politică a României, dar şi în Europa din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Vremurile sunt atât de conflictuale, încât marile evenimente de pe scena politică şi culturală primează în detrimentul vieții private. Diferite scene ce confirmă antisemitismul celor din jur este notată cu conştiinciozitate şi cu alarmare. Reproşurile se fac nu atât politicienilor şi scriitorilor români, cât şi evreilor care acceptă fără să protesteze destinul discriminator.[22]

Personajul este implicat sau, mai curând, afectat direct de numeroase evenimentele politice din țară. Printre primele „efecte" ale legilor, găsim demisia autorului, aşteptată de el în mod firesc: „Ceea ce aştept de câteva zile s-a întâmplat: am fost destituit de la Asigurările Sociale, pentru că sunt evreu. Ziarele publică azi lista colegilor scoşi pe acest temei. Străzile răsună de strigătele vânzătorilor de foi: Scoaterea medicilor evrei din Asigurări! Biruința este deci câştigată, naționalismul satisfăcut..."[23] Dacă prima frază îl vizează personal pe autorul ei în calitatea sa de evreu, cealaltă vine să completeze şi să vorbească în numele comunității medicilor evrei („lista colegilor"). Salubrizarea Asigurărilor Sociale este anunțată oficial, triumfător, de ziarele vremii. Diaristul ține să amintească de articolele din presă, pentru că ele reprezintă o altă sursă care confirmă informația livrată de narator. După cum putem observa, decizia autorităților îl afectează destul de grav pe diarist, lucru pe care îl conştientizează şi vrea să asigure cititorii de bunele sale gânduri. Tonul împăciuitor va însoți numeroase afirmații de acum încolo. „Sunt destul de lucid ca să nu lunec în exagerări sentimentale şi destul de înțelept ca să nu asociez întregul popor român la toate nedreptățile ce se săvârşesc în aceste zile negre."[24] Personajul conturat în această situație dă dovadă de luciditate şi inteligență, afirmația lui având un caracter moralizator şi exemplar.

[22]Ibidem, p. 26.
[23]Ibidem, p. 25.
[24]Ibidem, p. 25.

Emil Dorian surprinde cu intuiție în jurnalul său guvernarea Goga-Cuza. În 1935, Liga Apărării Naţionale Creştine a lui A. C. Cuza se uneşte cu Partidul Agrar Naţional al lui O. Goga, formând o aripă de extremă dreaptă – Partidul Naţional Creştin. Cei doi fuseseră adunaţi de Nichifor Crainic, care devine vice-preşedintele partidului. Atât O. Goga, cât şi A. C. Cuza au avut discuţii cu Hitler, iar Alfred Rosenberg le devine patron spiritual, politic şi financiar.[25] Cuza a fost primul politician care i-a adus elogii lui Hitler în parlamentul român, cu trei ani înaintea câştigării alegerilor Partidului Naţional Socialist.[26]

Emil Dorian este îndreptățit să se îngrijoreze de guvernarea lui Goga şi să înceapă să scrie un jurnal, pentru a nota cele ce se vor întâmpla. Intuiția şi zvonurile care umblă îi spun că vor urma „vremuri de prigoană". El îşi pune problema identității (ce sunt evreii în România?) din cauza contextului – situația politică aduce în prim plan existența minorităților şi, mai ales, problema evreiască. Fie că şi-a pus sau nu întrebarea aceasta în legătură cu sine şi cu comunitatea lui, acum este determinat de circumstanțe să se interogheze. Platforma Partidului Naţional-Creştin lor distingea trei tipuri de grupuri minoritare:

1. Grupurile minoritare loiale statului român (germanii). Membrii acestui grup puteau avea poziţii publice, aşa cum le permitea baza proporțională.

2. Grupurile minoritare ce aparţineau statelor revizioniste (bulgarii şi ungurii, în special). Ei puteau să aibă anumite poziţii publice, să lucreze în comerţ, industrie, profesii liberale, conform principiului proporţiei.

3. Evreii nou-veniţi erau încă sub influenţa străină a evreilor din ţările lor de origine. Ei constituiau, în opinia autorităților, un element ce descuraja progresul ţării. Erau „Numerus Nullus" în serviciile publice şi probabil respinşi în dreptul lor de a lucra. Se cerea, de asemenea, de a se naţionaliza proprietăţile urbane şi rurale ale minorităţilor evreiești.[27]

Ca dovadă că identitatea evreiască este o căutare atât a diaristului, cât şi a personajului narațiunii, de-a lungul jurnalului[28], întâlnim în mai multe rânduri notații despre încadrarea juridică a evreilor.[29] Jurnalul va înregistra ca o cronică a vremii sale măsurile antievreieşti: interzicerea evreilor de a ține servitoare sub

---

[25]Volovici, Leon. „Nationalist Ideology and Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s", translated from Romanian by Charles Kormos, Pergamon Press, Oxford, 1991, p. 158.

[26]„Problema jidănească şi Adolf Hitler. Discurs din 12 dec. 1930" în A. C. Cuza, „Îndrumări de politică externă. Discursuri parlamentare rostite în anii 1920-1936", Bucureşti, 1941.

[27]Jean Ancel, „The History of the Holocaust in Romania", translated by Yaffah Murciano, edited by Leon Volovici, with the assistance of Miriam Caloianu, published by University of Nebraska Press, Lincoln, and Yad Vashem, Jelusalem, 2011, p. 22-23.

[28]De fapt, ea este o căutare și pentru autorități, de vreme ce există decrete-lege care reglementează din când în când statutul evreilor.

[29]Emil Dorian, op. cit. p. 119-120, p. 121.

vârsta de 40 de ani prin legea este publicată în „Monitorul Oficial"[30]; gazetarii evrei nu mai au permise CFR[31]; sute de avocați evrei sunt radiați;[32] se interzice orice tipărire a scrisului evreiesc;[33] evreii nu mai au voie să târguie la anumite ore;[34] muncă obligatorie la strângerea zăpezii;[35] taxe diferite pentru creştini şi evrei;[36] plata chiriilor diferită pentru evrei;[37] schimburi obligatorii ale chiriilor de imobile: evreii trebuie să se mute la periferie, românii la centru[38]

Este urmărit nu numai al Doilea Război Mondial (a izbucnit războiul – Hitler a atacat Polonia,[39] germanii au intrat în Paris,[40]etc.) ci şi evenimentele din țară (Armand Călinescu asasinat,[41] regele Carol II abdică[42], armata germană intră în Bucureşti[43]). În tot acest bulgăre care se rostogoleşte cu evenimente, problemele personale – cum ar fi şi identitatea sa – nu mai sunt prioritare. Nu mai este timp pentru introspecții. Cele mai cu impact sau mai comentate informații prezente în jurnal sunt cele colaterale marilor evenimente, cum ar fi scenele de stradă. Personajul nostru păşeşte atent pe trotuarul îngust din cartierul Lucaci într-o zi friguroasă de decembrie a anului 1941. O fetiță îi taie calea pentru a intra într-o curte. Acolo, doi băieți stăpâneau teritoriul, unul dintre ei, în jur de şase ani, îi strigă fetiței: „Mama ta de jidovcă! Am să te bag în lagăr!"[44] Scena este destul de cutremurătoare atât pentru diarist, cât şi pentru un cititor contemporan. Ura pentru evrei se concretiza în stradă, printre copii, pătrunzând în imaginarul şi limbajul lor. Termenul peiorativ „jidovcă" şi ideea că băiatul are puterea să o trimită într-un „lagăr" sunt confirmarea existenței unui antisemitism activ în rândul populației (româneşti). Personajul nostru se îngrijorează la aflarea unui decret-lege cu caracter antisemit, însă un astfel de eveniment la care asistă – odată

---

[30]Ibidem, p. 26.
[31]Ibidem, p. 32.
[32]Ibidem, p. 124.
[33]Ibidem, p. 134.
[34]Ibidem, p. 184.
[35]Ibidem, p. 203.
[36]Ibidem, p. 209.
[37]Ibidem, p. 211.
[38]Ibidem, p. 231. (Pentru verificarea decretelor-legi și deciziilor guvernului notate de Emil Dorian, vezi „Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. I, Legislația antievreiască", Prefață Şef Rabin dr. Moses Rosen, Volum alcătuit de Lya Benjamin, Coordonator Ştiinţific Sergiu Stanciu, Editura Hasefer, București, 1993. „Evreii din Romania între anii 1940-1944, Vol. III, 1940-1942. Perioada unei mari restriști", Coordonator științific prof. dr. Ion Șerbănescu, Editura Hasefer, București,1997. Matatias Carp, „Cartea neagră, Vol. 1-3. Ediția a II-a", Editura Diogene, București, 1996.)
[39]Ibidem, p. 82.
[40]Ibidem, p. 107.
[41]Ibidem, p. 84.
[42]Ibidem, p. 126.
[43]Ibidem, p. 133.
[44]Ibidem. p. 192.

ce este notat în jurnal – capătă aceeaşi importanță. Mai sunt şi alte scene cu copii influențați de gesturile antisemite ale adulților[45]

Și Mihail Sebastian amintește în jurnalul său astfel de incidente observate de el pe stradă, la diferiți copii și adulți. Doi copii de 11-12 ani, aflaţi cam în primele clase de liceu, trec pe lângă Mihail Sebastian. Unul din ei era îmbrăcat militar, iar celălalt era un blond echipat în stil franţuzesc, cu şosete, pantaloni scurţi, haină şi cravată. Militarul îl întreabă pe partenerul său dacă poartă svastică la şcoală, dar inocentul nu ştie despre ce e vorba, nu auzise de svastică până atunci; militarul îi explică răbdător ce e svastica, mergând mai departe în drumul lor promiţător.[46]

Cu toate aceste scene, diaristul nu se descurajează, el surprinde şi zile mai senine, pline de speranță (speranță care va fi, vom vedea, deșartă). În 12 noiembrie 1940, are loc un cutremur de mari proporții care distruge o mare parte din Bucureşti, dar şi alte oraşe de provincie ca Panciu, Bârlad, Galați, Focşani. „În mijlocul unei epuizări nervoase generale, după patru ore de dezastru, legionarii n-au ezitat să anunțe dimineața noi interdicții pentru evrei, deşi lumea părea potolită şi înfrățită în fața nenorocirilor, care nu aleg după criterii de rasă."[47]

Dacă tonul multor narațiuni este plin de îngăduință condimentată cu dezamăgire, unele situații sunt redate ca într-un reportaj de ziar, într-un stil concis, fără implicare emoțională, fără comentarii subiective, poate pentru a arăta exagerările, absurditatea unor fapte. Este exemplul din spitalul de tuberculoşi Filaret, unde se afla un singur tuberculos evreu. Bolnavii români nu îşi pierd uzul rațiunii şi se dovedesc a fi nu numai raționali, dar şi uniți. Ei semnează un memoriu către medicul-şef prin care cer ca jidanul bolnav să fie dat afară. Diaristul spune că deocamdată medicul nu a luat nicio măsură. [48] Spitalul rămâne, în continuare, îmbolnăvit de pacientul evreu. Nu e de mirare că, la numai două zile, diaristul simte din nou nevoia să noteze în jurnalul său, intoxicat de atâtea experiențe nefaste. „Nu găsesc nici un gând de răgaz, nici o imagine de visare pentru paginile acestea, pe care notam odată ecouri dintr-o altă lume decât aceea a oribilului cotidian. Mi-aduc aminte că existau frumoase cărți de versuri (...) pe care le deschideam şi le sorbeam mai mulți inşi (...). A fost însă o altă viață, pesemne."[49] Vieți posibile, vieți trecute, vieți imaginate apar în notațiile cotidiane, în dimensiunea probabilităților şi a utopiilor. Identitatea de evreu orientează

[45]După ce s-a vindecat, o fetiță pe care a trat-o Emil Dorian, îi spune tatălui ei că vrea să vadă cadavrele pe caldarâm drept recompensă că s-a făcut bine. Este chiar momentul în care s-a răzbunat asasinarea lui I. Gh. Duca în 29 decembrie 1933, iar criminalii omorâți au fost expuşi pentru ca oamenii să îi vadă. (Emil Dorian, op. cit. p. 85)
[46]Mihail Sebastian, „Jurnal 1935-1944", Text îngrijit de Gabriela Omăt, Prefaţă şi note de Leon Volovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 52.
[47]Ibidem, p. 136-137.
[48]Ibidem, p. 26.
[49]Ibidem, p. 27.

tematica povestirilor, influențată de conjuncturile istorico-politice. Preocupările pentru literatură, lectură, creație fac parte dintr-un univers ce nu mai poate exista în acelaşi timp cu universul politic dominant.

Dacă autorul nu vorbeşte explicit despre sine, autoritățile stabilesc ele cine este Emil Dorian, printr-o etichetă. Când merge la regimentul de infanterie, observă că pe dosarul său stă scris „Evreu nesigur”. Deşi îl întreabă pe maior ce înseamnă denumirea respectivă, acesta nu ştie ce să îi răspundă. Tonul povestirii devine, treptat, iritat odată ce îşi aminteşte că a participat la război, că a servit țara. „Nesigur! Este o umilință pe care n-o pot îndura. Când vor fi siguri de mine? Când voi muri... Atunci voi aparține efectiv pământului acestuia...”[50] Replica este din cele mai tăioase din jurnal, declanşată de o experiență în care a fost direct implicat. Ideea morții se proiectează aproape firesc în imaginarul evreiesc, atunci când vine vorba de situații discriminatorii.

Din când în când, o altă identitate prinde contur prin temele unor fragmente. Cu alte cuvinte, o voce de scriitor îşi face loc şi povesteşte despre zilele vieții lui şi ale altora din anturajul său. În rândurile ce urmează vom încerca să demonstrăm faptul că unele partituri narative sunt construite din perspectiva şi în calitate de scriitor. Această identitate „iese la suprafață” nu numai pentru că diaristul nostru este şi scriitor şi, drept consecință, el vorbeşte despre planurile sale de creație, nu numai că (în calitate de scriitor) jurnalul are şi rolul de exercițiu de scriitură, ci şi pentru că aceste identitate îi oferă alternative asupra situației antisemite din țară; a fi scriitor poate fi un refugiu sau o alternativă. Să nu uităm, personajul nostru este încrezător, are speranță. Să ne amintim de acel memoriu din prima pagină a jurnalului care se adresa creatorului Goga, de la alți creatori; iar în această ecuație etnia nu avea importanță.

Măsurile de românizare a culturii din țară au afectat şi scriitorii de origine evreiască ce scriau în limba română (unii dintre ei nu ştiau idiş ca să poată să scrie într-o altă limbă). Nu numai că nu mai puteau activa în presă şi era interzisă orice tipărire evreiască[51], dar lovitura cea mare s-a dat atunci când li s-a interzis să mai publice. În noiembrie 1941, apare decizia Ministerului Propagandei de desfiinţare a matriţelor metalice ale discurilor de gramofon cu imprimări ale compozitorilor şi interpreţilor evrei. Lista intitulată «Scriitorii evrei ale căror lucrări sunt interzise la vânzare şi la găzduirea lor în bibliotecile şcolare şi publice, în instituţiile, asociaţiile şi întreprinderile care editează şi vând asemenea publicaţii» a fost afişată în instituţiile publice în noiembrie 1942. La o privire atentă, se poate constata că nu au fost identificaţi toţi scriitorii evrei. De aceea, ziarul «Curentul» din 5 noiembrie 1942 apela la toţi cei care cunosc numele adevărat şi pseudonimele scriitorilor evrei necuprinşi în listă să comunice imediat Direcţiei

[50]Ibidem, p. 34.
[51]Ibidem, p. 134.

de propagandă."[52] În lista scriitorilor evrei apăreau şi Emil Dorian, Mihail Sebastian, Maria Banuş, Felix Aderca etc. Direct afectat de această lege, diaristul o notează în jurnalul său, completând faptul că ea este destul de vagă, nu se precizează cum anume se va proceda pentru a îndepărta cărțile şi autorii lor nocivi, dacă cititorii evrei vor avea acces, dacă se vor colecta toate cărțile într-un loc, dacă vor fi depozite speciale. Știrea este privită cu ironie, pentru a arăta gradul de absurditate: „După un an şi jumătate, regimul şi-a adus aminte că nu e destul să interzici definitiv prezența scriitorilor evrei în literatura şi presa românească, pentru a evita mari primejdii naționale. Stârpirea trebuie să fie radicală. Și iată că a apărut decizia care scoate scrierile evreilor din bibliotecile publice şi particulare."[53]

Mihail Sebastian ține un jurnal în aceeaşi perioadă şi, după ce îşi vede numele interzis în vitrina unei librării, notează incidentul în caietul personal. Spre deosebire de Emil Dorian, el se arată mult mai afectat şi scrie un comentariu mai amplu. „Un ordin al Ministerului Propagandei dispune scoaterea cărţilor de autori evrei din librării şi biblioteci. Am văzut azi la «Hachette» două tablouri imense tipărite cu litere mari: Scriitori evrei. Sunt, desigur, şi eu, afişat ca un delincvent, ca un criminal: numele părinţilor, data şi anul naşterii, lista cărţilor. Lipseau doar semnalmentele. Întâi am râs (mai ales că întreg tabelul e plin de inexactităţi), dar pe urmă m-am gândit că afişarea asta nu ne face niciun bine. Mă tem că va atrage atenţia asupra noastră şi cine ştie ce mai iese de aici? De doi ani, nu mă duc la teatru, nu intru în restaurante, evit să mă plimb prin centru, nu văd mai pe nimeni, nu caut pe nimeni, încerc să mă ţin cât mai departe, cât mai singur, cât mai uitat – şi acum numele meu în toate librăriile!"[54] Ca şi Emil Dorian, Mihail Sebastian are tendința să primească cu umor ştirile cu caracter antisemit. Însă tonul său ne arată cum diaristul trece prin mai multe stări de spirit, de la detaşare, la îngrijorare.

În acest climat al interdicțiilor, al excluderilor şi al tăierii legăturilor de comunicare dintre cultura românească şi evrei, Emil Dorian are o preocupare constantă de-a lungul jurnalului, adică de-a lungul anilor 1937-1944, el face traduceri din idiş în limba română, pregătind, printre altele, o antologie de poezie idiş în limba română. Diaristul creează punți de legătură între cele două culturi, în timp ce autoritățile româneşti distrug alte punți. Identitatea sa de traducător este o ipostază destul de ironică în contextul legilor şi represiunilor antisemite, în contextul excluderii evreilor din viața politică, culturală, economică a României. Întâlnim, din nou, încrederea autorului nostru într-o lume care să depăşească divergenţele rasiale, prin schimbul cultural. Viziunea lui trădează identitatea de scriitor şi traducător, mânuitor al unor lumi, pentru care rasa nu este un criteriu de

---

[52]Lya Benjamin, articol „Situația creatorilor de artă şi literatură în anii Holocaustului" în „Realitatea evreiască", nr. 237 (1037), 16-30 septembrie 2005, p. 8.
[53]Emil Dorian, op. cit., p. 252.
[54]Mihail Sebastian, op. cit. p. 480-481.

judecată. Traducerile de care se ocupă sunt spațiul virtual în care se întâlnesc culturile, rupte de contextul nefast, un loc al negocierilor. Diaristul presimte aura acestui spațiu şi caracterul lui privilegiat, dar şi amenințările din exterior, intoxicările ideologice: „Am izbutit o traducere, dar totul are un gust mucegăit, care stăruie în gât ca o anticipare a morții.”[55] Consumată, literatura lasă un gust ca al unui aliment alterat ce poate provoca moartea. Am putea traduce, la rândul nostru, cuvintele diaristului – să fii scriitor evreu este un risc în această perioadă; persecuțiile, deportarea, moartea pândesc de la orice colț. Gândul morții la evreii contemporani acestor ani este amintit și în jurnalul poetei (evreice) Maria Banuș; ea povestește cum un prieten, Hari, și-a făcut testamentul de scriitor, de vreme ce se gândea că ar putea muri în orice moment.[56]

Planul lui Emil Dorian de apropiere a românilor şi a evreilor pe calea culturii[57] este dezbătut în mai multe rânduri în cadrul unor întâlniri organizate unor scriitori evrei. „M-am lăsat totuşi antrenat în acțiunea de organizare a unei Fundații Culturale a Evreilor din România, în care să se activeze pe planul de apropiere socială şi împărtăşire culturală cu poporul român, prin colaborarea tuturor scriitorilor, artiştilor şi publiciştilor evrei.”[58] Din păcate, niciodată nu aflăm mai multe detalii concrete în urma unor astfel de întruniri. Ne oprim asupra adverbului „totuşi” care este contrar crezului diaristului, însă sugerează momentele sale de deznădejde. Probabil după anumite discuții, nişte apropiați l-au convins să se implice în proiect, probabil a avut un moment de disperare în care nu mai credea într-un astfel de proiect. Și „totuşi” se implică din nou în această luptă între două tabere pe care vrea să o aducă la pace. Fie că vrea sau nu, el se află în tabăra scriitorilor evrei.

Dar ce se întâmplă când cele două coordonate identitare se întâlnesc? Cum este să fii scriitor evreu în acea perioadă, o conştientizează şi răspunde chiar diaristul: „Orice regim ar veni vreodată, scriitorul şi artistul evreu vor constitui o specie străină, împotriva căreia lupta de încercuire sau chiar de eliminare se va desfăşura sistematic şi unanim.”[59] Această ipostază îl preocupă într-atât de mult pe diarist, încât vrea să scrie un roman satiric despre situația scriitorului evreu din această perioadă.[60] După opinia lui, nu s-au scris până

---

[55]Emil Dorian, op. cit. p. 175.
[56] Maria Banuș, „Sub camuflaj. Jurnal 1943-1944”, Editura Cartea Românească, București, 1978, p. 145.
[57]_„S-ar putea urmări strângerea legăturilor dintre toți în vederea unei misiuni culturale şi sociale, operă de apropiere între poporul român şi populația evreiască, prin cunoaşterea reciprocă pe plan cultural.” (Emil Dorian, op. cit. p. 29.)
[58]Ibidem, p. 34.
[59]Ibidem, p. 31.
[60]Ibidem, p. 67.

acum în literatura română un roman despre condiția evreului[61]. În „Calea Văcăreşti”, I. Peltz vorbeşte despre teme care nu sunt specific evreieşti, cum ar fi cancerul şi moartea, chelnerul alcoolic. „De două mii de ani” a lui Mihail Sebastian spune povestea unui evreu asimilat în contextul antisemitismului. Romanul lui, „Profeți şi paiațe”, publicat în 1931 este despre viața burgheziei bucureştene.[62] Autorul se ține de cuvânt în legătură cu proiectul său și, în 1947, publică un alt roman despre lumea evreiască, „Otrava”.[63]

Chiar dacă naratorul micilor povestiri nu vorbeşte explicit despre sine, putem contura câteva trăsături identitare din stilul scriiturii sale şi din temele predilecte. Spre exemplu, umorul (ca stil) şi anecdotele (ca tematică) ne înfățişează un personaj cu simțul umorului. De multe ori, scene cu caracter antisemit, anunțurile decretelor-lege sunt povestite cu ironie şi umor. Mai mult, în momente de tensiune şi conflict, el reproduce anecdotele care circulă la diverse evenimente, făcând „haz de necaz”.

În 6 mai 1941, se dă un „decret-lege pentru interzicerea pentru evrei de a folosi posturi de radiorecepţie”[64] Și Emil Dorian este nevoit să predea autorităților radioul său, în cadrul acestor „acțiuni naționale”, cum le numeşte el (tot într-o ironie subtilă). Diaristul notează incidentul şi intenția sa de a scrie următoarea poezie pe ambalajul radioului său:

„Acesta este aparatul
Pe care mi-l confiscă statul.
De-aici încolo ne-ncetat
Va fi un aparat... de stat.”[65]

Jocul de cuvinte inteligent plasat face din aparatul radio un aparat de stat, cu un rol strategic în lupta autorităților pentru naționalizare. Prin interdicțiile şi toate celelalte demersuri în procesul de românizare, putem deduce, la sugestia diaristului nostru, ce anume este specific românesc. Ceea ce le e interzis evreilor, înseamnă că aparține românilor. Este şi cazul unor produse alimentare care se distribuie cu cartelă, în cantități diferite. 2 august 1942. „De mâine se distribuie şi porumbul cu cartelă: câte un kilogram şi jumătate pe săptămână. Evreilor însă nu li se dă nimic. Pentru prima oară, evreii sunt

---

[61] În cartea sa asupra reportajului interbelic, Radu Cobotea inventariază romanele scriitorilor evrei din această perioadă, subliniind faptul că ele tratează mahalaua bucureșteană și târgurile de provincie, cu negustori, prostituate, comis-voiajori din romanele lui I. Peltz, Ury Benador, Ion Călugăru, I. Ludo. (Radu Ciobotea din „Reportajul interbelic românesc. Senzaționalism, aventură și extremism politic”, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 204.)
[62]Ibidem, p. 71.
[63]Emil Dorian, „Otrava”, Editura Forum, București, 1947.
[64]„Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. I, Legislaţia antievreiască”, Prefaţă Şef Rabin dr. Moses Rosen, Volum alcătuit de Lya Benjamin, Coordonator Ştiinţific Sergiu Stanciu, Editura Hasefer, Bucureşti, 1993, p. 148-149.
[65]Emil Drian, op. cit. p. 166.

înlăturați cu totul de la un aliment fundamental. (...) Se vede însă că mămăliga e socotită aliment național şi, în acest caz, impedimentul este strict etic."[66]

Un alt stil împrumutat în jurnal este cel aforistic. Diaristul prelucrează fraze cu putere sintetizatoare, extrem de concentrate, inducând o plăcere estetică şi intelectuală lecturii jurnalului: „Narcoza: flirt cu eternitatea"[67]; „Zâmbetul e punctuația tristeții."[68]; „Trebuie să te menții sufleteşte, ca să poți scrie şi trebuie să scrii, ca să te menții sufleteşte."[69] Aceste replici memorabile sunt construite ca exercițiu al scriiturii (jurnalul este un loc în care autorul îşi exersează scrisul). Dar această trăsătură vine şi involuntar, din caracterul memorabil, de document, al jurnalului său. Schițăm, de aici, un personaj înțelept, un spirit moralizator.

Diaristul preia scene povestite de alții, la care adaugă, după caz, câteva comentarii, ca în secvența ce urmează. Cineva îi citeşte un articol din „Universul" semnat de un ofițer superior care argumenta efectul benefic al bombardamentelor asupra purificării raselor. Autorul reproduce textul din ziar: „Explozia a o mie de tone de bombe şi numărul mare de morți vor produce înnebunirea multor oameni, deoarece persoanele cu un sistem nervos slab nu vor rezista la aceste bombardamente. Grație bombardamentelor aeriene, nevropații vor putea fi descoperiți şi scoşi din viața socială. Imediat ce vor fi descoperiți, ei vor trebui să fie sterilizați, astfel ca rasa să poată fi curățită de elemente bolnave."[70] Articolul redat în ziar este însoțit de o singură frază a autorului care sintetizează opinia lui: „Ofițerul autor circulă liber şi nesterilizat!"[71] Din perspectiva diaristului, astfel de scene nu merită comentate, pentru că le consideră de domeniul absurdului. O frază tăioasă vine să sancționeze scurt derapajele unui ofițer „liber". Semnul exclamării folosit ține loc de un buchet de sentimente pe care scriitorul se abține să le exprime, în urma conştientizării că trăieşte într-o lume ce justifică bombardamentul, considerându-l chiar util.

Tot din capitolul „umorului amar" fac parte unele anecdote care umblă în mediile evreieşti. În 1938, o glumă descria cum se roagă un evreu: „Doamne, de cinci mii de ani, suntem poporul tău ales. E destul, mai alege şi pe altul!"[72] Scurta istorioară a două muşte, ne învață că optimismul şi pesimismul sunt o problemă de interpretare, cea pesimistă trebuie evitată, pentru că totul ține de o problemă de supraviețuire.[73] Este folosită constant o glumă la nivelul

---

[66]Ibidem, p. 225.
[67]Ibidem, p. 50.
[68]Ibidem, p. 81.
[69]Ibidem, p. 212.
[70]Ibidem, p. 41.
[71]Ibidem, p. 41.
[72]Ibidem, p. 41.
[73]Ibidem, p. 66.

limbajului, imitând imaginarul politic german: Filderman[74] este numit „führerul nostru"[75]

Deşi paginile caietului personal sunt ticsite de exemple ale manifestării antisemitismului românesc, personajul se plimbă liber prin aceste narațiuni şi nu îşi manifestă ura față de cei care îl urăsc, rareori îşi arată nervii. El se înarmează cu ironie, folosind un limbaj concis, ascuțit, în scurtele comentarii cu care acompaniază povestirile.

Când un scriitor scrie, acest lucru implică chestionarea propriei identități înaintea scrierii, dar şi configurarea propriei identități prin ceea ce scrie, pentru că procesul scrierii reflectă identitatea atât a autorului, cât şi a personajului. „It is also my view that identity is constructed via social and communicative processes and that for writers, the process of writing is the central avenue to identity."[76]

Astfel, am urmat câteva episoade din istoria vieții unui scriitor evreu ce s-a raportat la evenimentele timpului său cu ironie, umor şi cu speranță.

---

[74]Liderul Uniunii Comunităților Evreieşti (ea îi unea mai ales pe evreii din Regat, era înființată înainte de 1919) din România şi al Federației Comunităților Evreieşti din România (îi cuprindea şi pe evreii din Transilvania, Basarabia, Bucovina). (Jean Ancel, „The History of the Holocaust in Romania", translated by Yaffah Murciano, edited by Leon Volovici, with the assistance of Miriam Caloianu, published by University of Nebraska Press, Lincoln, and Yad Vashem, Jerusalem, 2011, p. 167)

[75]Emil Dorian, op. cit. p. 168.

[76]Hope Hertzog, Hillary. „«Veinna is Different». Jewish writers in Austria from the Fin de Siècle to the Present", Berghahn Books, New York, Oxford, 2011, p. 8.

„Noi vs. Ei”: Islamul politic ca şi construct cultural

Felician Velimirovici
Universitatea Babeș Bolyai

Perspective:

a) „We need to make a distinction between the claim that the world is out there and the claim that truth is out there. To say that the world is out there, that it is not our creation, is to say, with common sense, that most things in space and time are the effects of causes which do not include human mental states. To say that truth is not out there is simply to say that where there are no sentences there is no truth… truth cannot be out there – cannot exist independently of the human mind – because sentences cannot so exist or be out there. The world is out there, but descriptions of the world are not. Only descriptions of the world can be true or false... the world can, once we have programmed ourselves with a language, cause us to hold beliefs. But it cannot propose a language [or beliefs] for us to speak”

(Richard Rorty, Contingency, Irony and Solidarity (Cambridge University Press, 1989)

b) „Postmodernists no longer require an "objective" world to guarantee-like some sort of bank for inter-subjective transactions, the relations between one consciousness and another, or to guarantee an identity between illusions. There is only subjectivity. There are only illusions. And every illusion, because it has no permanently objectifying frame, constitutes reality and hence is totally "objective" for its duration.”

(Elizabeth Deeds Ermarth, Sequel to History, Princeton University Press, 1992)

c) „By initially identifying terror as the enemy to be targeted by war, President Bush and his advisers sought to avoid any possible amalgamation of hundreds or thousands of „bad” Muslims with the many millions of „good” ones. The very notion of „terrorist” was supposed to identify those comparative few who were to be eliminated. But the borders of the group tagged as terrorists quickly became politically subjective. From Washington’s perspective, „terrorism” was represented first and foremost by Al Qaeda and its Taliban host in Afghanistan, but the definition quickly expanded to include not just Saddam

Hussein and his Iranian enemy to the east but also Hezbollah in Lebanon and Hamas in Palestine – two organizations with a significant popular base, vast support and sympathy beyond the borders of their countries, and victories in democratic elections – the kind of elections in whose name the war on terror was being fought.”

(Gilles Kepel, Beyond Terror and Martyrdom. The Future of the Middle East, Harvard University Press, 2008)

d) „Bin Laden de pildă, este un om religios, are o structură religioasă. Dar ce face el nu a existat niciodată. Eu nu spun acum că acesta nu e Islam. Nici că este. Ci că Islamul, cu Bin Laden şi alţii ca el, s-a schimbat. Nu a fost aşa înainte, dar acum este, pentru că musulmanii cred asta. Devine Islam, ne place ori nu ne place. Grupurile islamice de asasini, de la care ne-a rămas chiar termenul în mai multe limbi, nu existau în tot Islamul. Dar dacă toţi musulmanii au să înceapă să creadă că acesta trebuie să fie Islamul modern, nu putem face nimic. Nu putem spune că textele islamice sunt texte raţionale, că sunt moderate, chiar paşnice. E adevărat, sunt texte raţionale, dar acum cine le cunoaşte? Nimeni. Aşadar, cred că revenirea religiei, de pildă în formele pe care le numim fundamentaliste, este un fenomen complex, care răspunde în felul său la o mulţime de probleme create de secularism, de capitalismul global şi de alte elemente istorice eterogene, care împing religia în tot felul de direcţii, mai bune sau mai rele”

(Moshe Idel, *Ceea ce ne uneşte*, Polirom, 2006)

*

Într-o prelegere publică susţinută în anul 1996 la Columbia University din New York, profesorul Edward Saïd atrăgea atenţia încă o dată asupra caracterului impropriu al folosirii termenului Islam şi a confuziilor generate de utilizarea acestuia de către Occidentali. Sintagma„lumea islamică” are ca şi corespondent o realitate infinit mai complexă şi mai nuanţată, care nu se pretează unor interpretări simplificatoare şi reductive: între 1,3 şi 1,5 miliarde de musulmani trăiesc pe cinci continente şi sunt majoritari în 23 de state. 9 dintre acestea sunt state islamice (au adoptat şi consideră *Shari'ah* drept lege fundamentală care reglementează problemele politice, juridice, religioase etc. ale statului) în timp ce pentru alte 14 Islamul este religia de stat. Din totalul credincioşilor care împărtăşesc religia islamică, 80% trăiesc în Asia, iar 20% dintre aceştia în ceea ce numim Orientul Mijlociu. Între state precum Tunisia, Yemen, Regatul Haşemit al Iordaniei, Regatul Arabiei Saudite, Egipt sau Malaezia, profesorul Saïd arăta că diferenţele sunt majore, încercând să accentueze dinamicile interne şi pluralităţile existente în interiorul acestor entităţi statale deosebit de complexe.

În concepţia aceluiaşi autor, termenii „Islam" sau/şi „Orientalism" semnifică, sugerează sau, mai bine spus, vădesc, bineînţeles în cultura Occidentală, mult mai mult, anume o paradigmă de cunoaştere, de raportare şi de interpretare a civilizaţiilor orientale – sintetizată în formula„The West vs. the Rest" – ce s-a constituit, în formele sale esenţiale, pe parcursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea în timpul administraţiei coloniale franceze şi britanice a teritoriilor aflate în discuţie. Această paradigmă a rămas practic neschimbată până după 11 septembrie 2001, când de fapt a început să se accentueze.[1] În esenţă, ea asumă teoriile rasiste dezvoltate pe parcursul sec. al XIX-lea de către autori precum Gobineau sau Renan, afirmând inferioritatea culturală şi civilizaţională a non-europenilor, necesitatea dominării lor este înţeleasă ca fiind moralmente pozitivă şi, nu în ultimul rând, proclamă incompatibilitatea între valorile fundamentale ale culturii europene şi cele împărtăşite de „lumea Islamică"[2]. Logica diferenţei „ei şi noi", „noi vs. ei", decurge tocmai din aceste reprezentări mentale bazate pe prejudecăţi ostile greu de dislocat, autorul sesizând-o în discursul unor prestigioşi academici americani precum Bernard Lewis (care consideră că un anumit „blame game" practicat de „islamici" va continua pe termen nedefinit, cel puţin până când sentimentele lor de frustrare generate de evidenta rămânere în urmă în raport cu Occidentul se vor edulcora[3] şi, în consecinţă, sfătuieşte „lumea islamică" să nu o provoace pe cea Occidentală într-un conflict iraţional) ori Samuel Huntington (care sfătuieşte Vestul să încorporeze culturile Est-Europene şi Latino-Americane, să exploateze conflictele dintre statele Islamice şi cele Confucianiste„pentru a întări instituţiile internaţionale care reflectă şi legitimează interesele şi valorile Vestului"[4]). Ideea de inspiraţie renaniană, conform căreia lumea semitică din Orientul Mijlociu (şi cea musulmană în special) este inferioară Occidentului, în tot cazul prea „sărăcită" pentru a fi capabilă de realizări culturale majore, a fost mult timp (şi încă este) adânc înrădăcinată atât în mentalul colectiv Occidental, reprezentată caricaturizat în cultura populară Occidentală şi chiar, fapt greu de crezut, afirmată cu putere de unii membri ai comunităţii academice americane atât înainte cât şi după criza ţiţeiului din 1973.[5]

Mai mult decât atât, anumiţi autori de referinţă pentru domeniul studiilor regionale orientale contemporane, şi aici se cuvine menţionat în primul rând Benjamin Barber, plasează în mod subtil un semn de egalitate între noţiuni

---

[1] Edward Saïd, „The Clash of Ignorance" în The Nation, october 21st, 2001, stable URL: http://www.thenation.com/article/clash-ignorance,

[2] Edward Saïd, Orientalism, Ed. Amarcord, Timişoara, 2001, p. 19

[3] Bernard Lewis, What Went Wrong. Western Impact and Middle Eastern Response, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 159

[4] Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Ed. Simon & Schuster, New York, 1995, p. 25

[5] Edward Saïd, op. cit., pp. 296-298

precum „Islam", „Jihad" şi „fundamentalism Islamic" pe care le reprezintă drept un set de valori comune celei mai mari părţi a unei populaţii musulmane dornice cu orice preţ să poarte un război în prezent care să le asigure un viitor cât mai asemănător cu trecutul. Pentru Barber, „Islamul" se află în mod fundamental într-un raport antinomic cu valorile democraţiei liberale, prin urmare tinde să îmbrăţişeze principii şi să aplice tactici cât mai nedemocratice, violente, teroriste în confruntarea sa cu statul Vestic modern. Acest „Islam" percepe civilizaţia Occidentală drept cel mai mare inamic al modului de viaţă tradiţional şi patriarhal – exprimat prin exemplul Epocii de Aur a primilor patru califi – pe care liderii săi doresc să-l restaureze/instaureze, devenind astfel, pentru Occident, unul dintre principalii duşmani, un duşman în acelaşi timp vechi şi nou, al„moştenirii noastre iudeo-creştine".[6] În consecinţă, arată Lewis, este extrem de important ca „noi să nu fim provocaţi la un conflict la fel de iraţional, dar la fel de istoric, de către rivalul nostru"[7]. În opinia lui Said, aceste afirmaţii constituie exemple clasice de discurs specifice Orientalismului clasic.

Conform lui Saïd, această logică („noi" vs. „ei") este la fel de exclusivistă şi intolerantă precum cea incriminată, avantajată şi ranforsată fiind cu preponderenţă de situaţia internaţională care a rezultat după căderea U.R.S.S. în 1991. Atunci, inamicul cel mare a dispărut pentru Statele Unite ale Americii care, ca putere mondială moştenitoare a fostelor „tradiţii imperiale" franco-britanice din Orient, a preluat ea însăşi acest rol; tendinţele imperiale americane sunt însă detectabile, în viziunea lui Saïd, încă din primii ani care au urmat încheierii celui de-al doilea război mondial[8], dar au devenit evidente mai ales după încheierea Războiului Rece.

În consecinţă, discursul despre Orient, puternic ideologizat, produs de analişti precum Huntington, Lewis, Barber et alii, întrucât are ca obiect de investigaţie un domeniu de cunoaştere extrem de sensibil, legat indelebil de politica externă a Statelor Unite ale Americii, nu poate fi unul absolut „ştiinţific", obiectiv, imparţial, aflat deasupra partizanatelor politice şi ideologice, deconectat de cel/cei ce îl produc(e). Mai mult, el susţine practic (şi nu caută să atenueze) presupusul conflict inter-civilizaţional, argumentează încă o dată întâietatea Vestului, universalitatea valorilor sale şi necesitatea întăririi capacităţilor militare de care dispune pentru a putea face faţă provocărilor venite din partea unei excesiv de generalizate şi în mare măsură ostile „civilizaţii Islamice" definite în primul rând de religie. Fapt simptomatic, pentru Huntington, a opta posibilă civilizaţie, cea africană, nu este tocmai o civilizaţie în înţelesul dorit de autor

---

[6] Beverley Milton-Edwards, Islam and Violence in the Modern Era, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p. 56

[7] Bernard Lewis, „The Roots of Muslim Rage" în The Atlantic (sept. 1990), p. 6, stable URL: http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/6/,

[8] Edward Saïd, op. cit., p. 303

întrucât nu beneficiază de un sistem religios unitar; „civilizaţia islamică" constituie însă o entitate aparte tocmai datorită religiei, indiferent de grupurile etnice pe care le include.[9]

Dup 11 septembrie, dihotomia „Islam vs. Vest" a tins să capete tot mai mult teren în dezbaterile de idei purtate în cadrul culturii Occidentale. În esenţă, ea susţine caracterul premodern al „civilizaţiei Islamice", aflată într-un stadiu inferior de evoluţie istorică – într-un soi de Ev Mediu unde acţiunile publice şi comportamentele individuale sunt modelate în cea mai mare parte a lor de religia împărtăşită – şi tendinţele distructive ale acestei părţi de lume, tendinţe manifestate cu precădere asupra celeilalte părţi, moderne, evoluate, secularizate, creative, tolerante etc.

În fapt, Islamul nu constituie o entitate civilizaţională monolitică şi ermetică, ostilă în raport cu toate celelalte în afară de cea Confucianistă – aşa cum sugerează Huntington în faimosul eseu publicat în 1993 în Foreign Affairs – tot aşa cum nici civilizaţia Occidentală fundamentată pe valori de sorginte iudeo-creştină nu este una. Ca şi sisteme de explicare a lumii cu vocaţie universală, ambele religii tind (sau cel puţin au încercat să o facă, cândva, în trecut) să-şi ia în serios „misiunea" de civilizare a umanităţii şi să creadă cu putere în ideea că doar ele deţin monopolul unui adevăr ce trebuie expus şi propagat pretutindeni, în mod necesar. În clipa de faţă, atât Al-Quaeda, cât şi SUA asumă acest prezumtiv „adevăr", aşa cum recent a remarcat Gilles Kepel[10].

Odată cu secularizarea petrecută în Vest însă, anumiţi analişti susţin că se produce şi o mutaţie a paradigmei iniţiale: vocaţia mesianică înţeleasă ca misiune civilizatoare şi de iluminare se transferă din (sau depăşeşte) sfera religioasă (şi se mută) în cea politică. Aşa-numitul „destin manifest" al Statelor Unite ale Americii are la bază, în acest sens, o natură eminamente religioasă[11], tot aşa cum avuseseră justificările morale ale dominaţiei coloniale franco-britanice în Orient pe parcursul secolelor XVIII-XIX.

Antiteza good muslim vs. bad muslim existentă în cadrul „civilizaţiei islamice" sugerată de autorul sus-citat este una operaţională şi în măsură să contribuie la înţelegerea diferenţelor dintre gradele de politizare a religiei Islamice pe care le-au realizat atât unele state, cât mai ales anumite grupări non-statale lipsite în primul rând de o bază teritorială fixă. Foarte pe scurt spus, un „bun musulman" este un musulman care respinge formele radicale de interpretare a scrierilor sfinte şi care rămâne ataşat valorilor unui Islam originar, pur, prin

---

[9] Jonathan Fox & Shmuel Sandler, Bringing Religion into International Relations, Palgrave Macmillan, Londra, 2004, pp. 116-117

[10] Gilles Kepel, Beyond Terror and Martyrdom. The Future of the Middle East, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2008, pp. 4-7.

[11] Mahmood Mamdani, ,,Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism" în American Anthropologist, Vol. 104, no. 3 (sept. 2002), p. 768

excelenţă iubitor de pace, deschis la dialog etc. Pe de altă parte, un musulman „rău" este unul care îmbrăţişează unele interpretări radicale ale aceloraşi scrieri, pe care le transformă astfel în ideologie, şi care devine în consecinţă „fundamentalist".[12] Potrivit profesorului Yehuda Bauer de la Institutul „Yad Vashem" din Ierusalim, primele mişcări islamice cu caracter ideologic s-au constituit aproximativ în aceeaşi perioadă cu cele europene fasciste şi naţional-socialiste, după succesul loviturii de stat întreprinsă de bolşevici în Rusia, şi se aseamănă în mai multe privinţe decât am putea fi tentaţi să credem la o primă vedere – toate trei sunt anti-semite, anti-liberale, anti-capitaliste, anti-democratice, dogmatice, intolerante, mesianice, cu vocaţie totalizantă şi universalistă, exclusiviste, ostile la adresa tuturor celor care nu sunt ca ele, în final distructive. În fapt, atât logica asumată de profesorul Bauer (dihotomia „noi vs. ei", bazată şi ea pe o superioritate poziţională a „noastră" în raport cu „ei" şi care este analizată excelent de către E. Saïd) cât şi tonul alarmant-prescriptiv în care se termină articolul său, vădesc un grad de intoleranţă relativ similar cu cel pe care încearcă să-l descalifice.

Pe de altă parte, la fel de adevărat este că, în clipa de faţă, un segment din ce în ce mai numeros al populaţiilor care împărtăşesc credinţa islamică tind să se „întoarcă la religie", fenomen numit în literatura de specialitate „Islamic Revival"[13]. Ei nu sunt, încă, „musulmani răi". În cadrul acestui segment, o minoritate relativă asumă şi ajunge să se identifice cu o interpretare (una din numeroasele posibile) a Qu'ran-ului, de obicei ostilă modernităţii în general şi Occidentului în particular, interpretare numită generic „Islamism", „Islam politic" sau, în limba arabă, „fundamentalism islamic" – „Al-usuliyya alislamiyya"[14]. Din cadrul acestei minorităţi islamiste, o parte a membrilor adoptă mijloace violente, întreprind acţiuni cu caracter terorist, etc. împotriva „Occidentului", în primul rând a Statelor Unite ale Americii şi a aliaţilor săi – în principal a statului Israel – susţinuţi fiind de către majoritatea islamistă pe care par să o reprezinte şi în numele căreia acţionează. Abia aceşti musulmani sunt „musulmani răi". Fundamentalismul religios ca fenomen modern însă este legat de mediile protestante şi neo-protestante nord-americane de la începutul secolului al XX-lea, şi nu reprezintă o specificitate (doar) a religiei revelată de Profetul Mohammed în urmă cu aproape 14 secole. Însă, chiar dacă după anul 1990 trei premieri au fost asasinaţi de către fundamentalişti evrei, sikh şi hinduşi, iar fundamentalismul iudiac (mai exact grupările ultra-ortodoxe cunoscute sub numele generic Haredim) şi liderii săi (mai cu seamă rabinul Isroel Dovid Weiss) nu recunosc

---

[12]Yehuda Bauer, Some Thoughts on Radical Islam, stable URL: http://www1.yadvashem.org/yv/en/ holocaust/insights/podcast/bauer_radical_islam.asp

[13] Sayed Kathab, Democracy in Islam, Routledge, New York, 2007, pp. 199-200

[14] Peter R. Demant, Islam vs. Islamism. The Dilemma of a Muslim World, Praeger, Londra, 2006, pp. 89-90

existenţa statului Israel şi chiar cultivă relaţii cu personalităţi politice iraniene de top, fundamentalismul la ora actuală pare să întreţină o relaţie mai apropiată cu religia islamică decât cu oricare alta.[15]

Sentimentul de ostilitate împărtăşit de o parte a „lumii Islamice” în raport cu Occidentul este un fenomen recent, cel puţin la fel de recent precum titlul de ayatollah. Iniţial, în secolul XVII şi parţial cel următor, admiraţia şi dorinţa de a-i imita pe Occidentali caracteriza modul de raportare al orientalilor la Vestici, datorită unei senzaţii de inferioritate pe care au remarcat-o iniţial pe câmpul de luptă, apoi în tot mai multe sectoare ale vieţii. Pentru a recupera rămânerea lor în urmă şi a-şi recupera locul, iniţial s-a crezut că urmarea exemplului Vestic (mai ales dezvoltarea economică şi construcţia instituţională) va reprezenta o soluţie sigură. Modernizarea care s-a realizat în timpul administraţiei coloniale franco-britanice a teritoriilor din Orient a avut drept scop însă maximizarea profitului economic al puterilor coloniale şi eficientizarea dominaţiei acestora, şi nu neapărat modernizarea societăţilor supuse.[16] În paralel s-a dezvoltat în cultura Occidentală şi un mod particular de percepţie al „Orientului”, analizat de E. Saïd în „Orientalism”, „Covering Islam” şi „Culture and Imperialism”, asupra căruia nu insistăm.

După retragerea administraţiilor coloniale, aşadar după 1945, în urma eşecului aplicării mai multor prezumtive soluţii de redresare (naţionalismul pan-arab de pildă, elemente de socialism, etc.), în final ideologiile cu caracter fundamentalist (înţeles în sens protestant, ca întoarcere la fundamentele credinţei), anti-moderne, anti-seculare şi anti-Occidentale, afirmate pe parcursul anilor ’50 şi ’60, au început să cunoască o dezvoltare fără precedent, în contextul unui fenomen de resurgenţă globală a sentimentului religios, specific nu numai „lumii Islamice”, ci şi Statelor Unite ale Americii sau Australiei.[17] Deşi unii academici americani, precum B. Lewis în „The Roots of Muslim Rage” şi mulţi alţii, au încercat să identifice sursele acestor ideologii care politizează religia Islamică (sau care încarcă cu sensuri religioase politica şi acţiunile anumitor state, grupări şi indivizi) în frustrările şi resentimentele unei populaţii rămase în urmă şi pe care modernizarea a ocolit-o, în caracterul dogmatic, intolerant, agresiv, expansiv, etc. al religiei Islamice înseşi şi al învăţăturilor Qu’ran-ului ce-i stă la bază, accentuând imposibilitatea separării puterii politice de cea spirituală în Islam, faptul că Mohammed a fost nu numai lider spiritual, ci şi politic şi militar, chiar conducător de armate. O serie de aspecte, mai bine zis de fapte care contrazic atât discursul de tip orientalist clasic, cât şi pe cele neo-orientaliste, nu pot fi ocolite.

---

[15] Malise Ruthven, Fundamentalism. A Very Short Introduction, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 5-7

[16] Peter Demant, op. cit., p. 91

[17] Ibid., pp. 94-95

Pe parcursul istoriei sale de aproape 1400 de ani, în teritoriile „cucerite” de Islam, încercările de aplicare a Shari'ah în scopul edificării unor teocraţii similare cu cele moderne au fost foarte puţin numeroase, aproape nesemnificative, şi în orice caz au fost iniţiative lipsite de succes. Acest fenomen este unul prin excelenţă modern, total inovativ în raport cu tradiţia Islamică. În plus, surele Qu'ran-ului interzic în mod expres atât constituirea de secte/ grupări/curente distincte în interiorul Islamului, cât şi uciderile/ asasinatele pentru că lui Dumnezeu îi repugnă vărsarea de sânge. Mai mult decât atât chiar, Mohammed ca Profet al lui Dumnezeu, trimis oamenilor de către acesta în scopul răspândirii în rândul muritorilor a învăţăturii sale, trebuie să constituie pentru aceştia în primul rând un uswa hasana, adică un „exemplu excelent” care trebuie să fie urmat cât mai fidel, în cât mai multe privinţe, de către credincioşi. Viaţa Profetului aşadar trebuie să fie un model de comportament pentru toţi musulmanii, indiferent unde trăiesc, în toate timpurile. Ori, imaginea consacrată a Profetului în tradiţia Islamică, pe baza întâmplărilor descrise inclusiv în Qu'ran, dar mai ales în Hadith, este una opusă aproape în toate sensurile imaginii „clericilor” musulmani contemporani: din întreaga istorie a Islamului, Mohammed este probabil cel mai moderat personaj, cel mai înţelegător, tolerant, maleabil, clement, milostiv, flexibil, paşnic, şi iertător, probabil şi din dorinţa sa de a duce o viaţă conformă cu o formă sui-generis de imitatio Dei.[18] După ridicarea la cer a Profetului, cei care au elaborat Shari'ah au avut în gând în permanenţă această imagine a lui Mohammed. Hadith abundă de exemple de confruntări armate cu populaţii care împărtăşeau altă credinţă decât cea Islamică, în care conducătorul militar, în acord cu preceptele Qu'ranice, dădea posibilitatea armatei adverse să aleagă între convertirea la Islam şi moarte.

Experienţa modernităţii europene, o experienţă ce a încorporat şi/sau a fost determinată de progresele ştiinţei şi tehnologiei, de creşterea economică, Revoluţia industrială, secularizare şi separarea Bisericii de Stat, urbanizare, etc., având în spatele său tradiţia raţională iluministă cu rădăcini în Renaştere şi în filosofia greacă, şi nu în ultimul rând anticlericalismul european modern şi credinţa că pe măsura evoluţiei umanităţii intensitatea sentimentului religios va scădea progresiv, a intrat într-un contact direct şi de lungă durată cu „lumea Islamică”, aşa cum am mai spus, în secolul al XIX-lea, în condiţiile constituirii administraţiilor coloniale franco-britanice în Orient. Din start, ele au plasat societăţile respective pe o poziţie inferioară, atât din punct de vedere evolutiv, cât şi politic, economic, militar, ş.a.m.d. Consecinţa nu este greu de imaginat; ea este de altfel prezentată excelent de către B. Lewis: aduse în această situaţie, societăţile odinioară puternice, independente şi obişnuite să conducă au fost nevoite să mediteze la cauzele înfrângerii lor şi la posibile soluţii pentru

---

[18] Ze'ev Maghen,„Islam from Flexibility to Ferocity”, în Frisch Hillel, Inbar Efraim (coord.), Radical Islam and International Security, Routledge, New York, 2008, pp. 38-41

restaurarea puterii pierdute. „Moderniştii" au susţinut debarasarea de tradiţie şi adoptarea cât mai rapidă a modelului economic, instituţional, politic, etc., Vestic, considerat singurul în măsură să modernizeze societatea (cazurile Turciei şi Siriei sunt cele mai reprezentative în acest sens), în timp ce „tradiţionaliştii", intrând în contact cu ideile Occidentale mai ales după primul război mondial, au căutat răspunsuri în tradiţia proprie, au susţinut întoarcerea neabătută la tradiţie şi au respins modelul Occidental pe care l-au considerat periculos. Ei sunt cei care au „politizat" religia Islamică, în urma aceste politizări a religiei – sau a „religizării" politicii – rezultând un fenomen nou, o ideologie politică cu specificităţile şi particularităţile sale, anume Islamismul. Acest Islamism a devenit fundamentul ideologic al Islamului politic sau, mai bine spus, al fundamentalismului Islamic.[19]

O trăsătură esenţială a mişcărilor politice Islamiste, de tip fundamentalist bineînţeles, este caracterul lor transnaţional. În rândul specialiştilor există aproape un consens în ceea ce priveşte identificarea primei asemenea mişcări: Societatea *Frăţia Musulmană*, fondată la Cairo în Egipt, în 1928, de către învăţătorul Hassan al-Bana, autorul unuia dintre textele de bază ale ideologiei Islamiste sunnite, de referinţă până în ziua de astăzi – „Eseu despre Jihad" (Risalat al-Djihad).

Mai puternice şi mai influenţiale decât scrierile lui al-Bana s-au dovedit a fi catehismele şi pamfletele semnate chiar de unul dintre discipolii săi, pe nume Sayyd Qutb, cu precădere după asasinarea acestuia în 1949 când Qutb se afla la studii în California. În centrul gândirii acestui ideolog s-a aflat conceptul de Djihad înţeles drept revoluţie Islamică mondială permanentă, până în clipa instaurării la scară globală a „legii lui Dumnezeu" (Hakimiyyat Allah), aşadar a unei noi ordini mondiale, bazată pe o politică prin excelenţă islamizată, opusă celei Westphaliene, şi un sistem juridic bazat pe Shari'ah. Societatea *Frăţia Musulmană* a cunoscut un succes major iniţial în Egipt, apoi peste frontiere. Succesul acestei mişcări nu poate fi analizat independent de conjunctura în care ea s-a constituit. Egiptul, ţară aflată în centrul acelei regiuni a Orientului populată într-o majoritate covârşitoare de musulmani arabi, era atunci o ţară extrem de săracă, independentă de jure din 1936 (de facto abia din 1956) dar asistată de Marea Britanie (în virtutea unui tratat semnat în 1936), cu o rată a creşterii demografice relativ mare şi cu o populaţie în mare parte săracă, ce împărtăşea în procent de peste 90% varianta sunnită a religiei Islamice. Ideile promovate de cei doi şi-au găsit în rândul acestor categorii sociale defavorizate (mai ales în cel al tinerilor – the young urban poor), un mediu de receptare ideal.[20] Naţionalismul pan-arab zgomotos, anti-monarhic şi anti-britanic promovat de echipa colonelului Gamal Abdel Nasser avusese parte iniţial de suportul *Frăţ*iei, dar ulterior, în anul

[19] Bassam Tibi, „Religious Extremism or Religionization of Politics? The Ideological Foundations of Political Islam" în Frisch Hillel, Inbar Efraim (coord.), op. cit., pp. 12-13

[20] vezi Gilles Kepel, Jihad. The Trail of Political Islam, I.B Tauris & Co. Ltd., Londra & New York, 2002

în care colonelul a preluat total puterea (1954) societatea a fost scoasă în afara legii datorită încercării sale de a-l asasina pe noul lider. Cei mai proeminenţi membri ai săi au fost fie executaţi, fie încarceraţi. Qutb a avut parte de ambele experienţe, fiind executat în 1966, nu înainte de a contribui masiv la afirmarea ideologiei Islamiste radicale. După războiul din 1967 când Egiptul a fost înfrânt de Israel pentru a treia oară şi, în consecinţă, a pierdut din nou Peninsula Sinai, ideologia *Societăţii Frăţia Musulmană* a înclinat balanţa decisiv spre Islamism dinspre naţionalismul pan-arab, fiind percepută tot mai mult de către mediile teologice şi opinia publică egipteană drept alternativa cea mai demnă de a fi urmată.[21]

Sayyd Qutb la rândul său, devenit în timp cel mai influenţial teoretician al Islamismului, a fost indelebil marcat de scrierile jurnalistului, teologului şi filosofului pakistanez Abu al-Ala al-Mawdudi, fondatorul partidului conservator indian Jamaat e-Islami. Educat în tradiţia ultraconservatoare Deobandi, Mawdudi a dezvoltat cinci principii esenţiale care vor fi preluate nu numai de Qutb, ci şi de către mulţi alţi fundamentalişti, chiar şi de Osama Bin Laden (având şansa să-l aibă în studenţie drept profesor de religie, pentru câţiva ani, pe fratele lui Sayyd Qutb).

Acestea au fost: adevărul, auto-suficienţa, superioritatea şi perfecţiunea Islamului, modul literal în care trebuie citite şi apropriate scrierile Qu'ranice, respingerea vehementă a valorilor Occidentale şi a Occidentului în ansamblul său, politizarea extremă a religiei cu scopul de a instaura un stat a cărei Constituţie să fie Qu'ranul şi al cărui sistem legal să fie reprezentat de Shari'ah, caracterul universal al Islamului şi necesitatea convertirii întregii umanităţi la„singura cale adevărată care este dreaptă în ochii lui Dumnezeu"[22] prin intermediul unui Jihad neîntrerupt.[23] Conceptul de Jihad înţeles drept datorie fundamentală a oricărui credincios (fard "ala l-"ayn) ocupă un loc central în gândirea lui Mawdudi şi Qutb, întrucât cei doi pleacă de la premiza că în prezent lumea a căzut din nou într-o stare de ignoranţă şi întuneric (jahiliyya) asemănătoare celei care a precedat Revelaţia Divină a Profetului. Dacă Profetul a organizat societatea în acord cu voinţa divină suverană – ambii respingând cu putere individualismul iluminist european şi principiul subiectivităţii – între timp societatea originară s-a deteriorat, omul s-a îndepărtat de Dumnezeu, Shari'ah nu mai prevalează, etc., iar Dumnezeu la rândul său îi pedepseşte pe aceşti musulmani farisei care îmbrăţişează de fapt un pseudo-Islam, cu umiliri, sărăcie, victorii israeliene repetate ş.a.m.d. În acest punct, adevăraţii credincioşi au de ales între a da înapoi

[21] Peter R. Demant, op. cit., pp. 97-98
[22] Mawdudi, The Religion of Truth, Lahore, 1967, pp. 3-4, apud Peter R. Demant, op. cit., p. 100
[23] pentru detalii referitoare la conceptul de Jihad, vezi Leonard Weinberg, Ami Pedahzur (coord.), Religious Fundamentalism and Political Extremism, Frank Cass, Londra, 2004, p. 75

şi a organiza „insule” sau oaze de credinţă adevărată, cu scopul de a lupta cu toate mijloacele împotriva infidelilor, atât împotriva celor interni cât şi a celor Occidentali.[24] Întreprinzând voinţa lui Dumnezeu, credinciosul-luptător ar putea fi chemat să-şi sacrifice viaţa şi să devină astfel un martir al credinţei şi un martor al lui Dumnezeu (shahid), sacrificiul primind astfel o valoare deosebită.

În rândul specialiştilor este răspândită ideea conform căreia războiul de şase zile din 1967 a contribuit decisiv la diminuarea succesului ideilor naţionaliste pan-arabe în favoarea noii ideologii politice Islamiste.[25] Explicaţia motivelor rapidităţii şi masivităţii propagării acestei ideologii, dar mai ales a multiplicării grupărilor şi organizaţiilor transnaţionale care au asumat-o nu este, bineînţeles, una monocauzală. Totuşi însă, printre factorii care au favorizat succesul ideologiilor islamice politice radicale, trebuie enumeţi cel puţin următorii: creşterea demografică spectaculoasă pe care au cunoscut-o unele ţări majoritar musulmane din Orientul Mijlociu – între 1950 şi 1970 numai în Iran şi Pakistan se poate constata o dublare a populaţiei urbane[26]- sărăcia şi resentimentele acestei populaţii ghetto-izate din rândul cărora se vor selecta mai târziu „teroriştii”[27], rata mare a abandonului şcolar, incapacitatea guvernelor (musulmane, dar neislamiste) de a oferi soluţii viabile pentru problemele majore cu care se confruntau societăţile respective, raporturile de competitivitate existente între diferitele orientări, curente, şcoli de gândire şi centre de putere existente mai ales în interiorul Islamului sunnit (Liga Musulmană Mondială – în fapt wahabbită – fondată în 1969 cu sprijinul oficialităţilor Regatului Arabiei Saudite, Universitatea veche de 1000 de ani Al-Azhar din Cairo, madrass-ele pakistaneze, etc.), precum şi charisma unor „clerici” propovăduitori de mesaje radicale. În tot cazul, Egiptul a fost centrul de iradiere şi propagare a unui Islamism care pe parcursul anilor ’70 a cunoscut manifestări puternice care au depăşit cu mult frontierele statale egiptene, cuprinzând state precum Siria, Pakistan, Maroc, Algeria, Tunisia, dar mai ales state majoritar şiite ca Iran, Irak şi Liban, unde şiiţii radicali au devenit treptat tot mai vizibili. Această expansiune a Islamismului şiit şi sunnit constituie ceea ce specialiştii au numit primul val al Jihadului în cadrul lumii musulmane. Tot în anul 1967 însă, semnificaţia politică a Orientului Mijlociu era departe de a fi percepută corespunzător atât în mediile politice americane, cât şi în cele universitare: preşedintele Asociaţiei de Studii asupra Orientului Mijlociu, Morroe Berger, profesor la Princeton University şi unul dintre cei mai cunoscuţi experţi americani în Orientul Mijlociu la acea dată, a

---

[24] Michael David Bonner, Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice, Princeton University Press, Princeton, 2006, p. 162

[25] Carl L. Brown, Religion and State. The Muslim Approach to Politics, Columbia University Press, New York, pp. 123-124

[26] Ibid., p. 126

[27] Michael David Bonner, op. cit., p. 164

redactat chiar atunci un raport – calificat ulterior de E. Saïd drept lamentabil şi nefericit – în care considera că„regiunea respectivă nu este un centru de putere, nu are potenţialul de a deveni aşa ceva, nu trebuie să atragă atenţia savanţilor şi nu are importanţă politică pentru SUA comparativ cu Africa, America Latină şi Orientul Îndepărtat”.[28]

Al doilea val al Jihad-ului a fost dominat de Islamismul şiit, de Weltanschauung-ul şiit distinct, şi de ierarhia lui clericală mult mai puternică, mai activă, mai influentă, în mod tradiţional mai conservatoare şi mai bine organizată decât cea sunnită. Din totalitatea credincioşilor musulmani, cei şiiţi reprezintă un procent de 15-16%, care domină, aşa cum am mai spus, state precum Iran, Irak şi Liban. Ideologul principal al opoziţiei Islamiste din ce în ce mai viguroase faţă de guvernarea pro-Occidentală şi pro-americană a unui şah iranian ce avusese ideea lansării unei „Revoluţii Albe” încă de la începutul anilor ’60, a fost mujtahid-ul Ruhollah Khomeini. Asemeni lui Qutb şi Mawdudi, Khomeini predica instaurarea unui stat Islamist (şi nu doar musulman) bazat pe Shari’ah, dar care să fie vilayat-e faqih (administrat temporar de către „clerici” în aşteptarea reîntoarcerii celui de-al 12-lea Imam care s-a ridicat la ceruri în secolul al IX-lea, singurul Imam care nu a avut parte de o moarte martirică). Dezvoltată în anii când viitorul ayatollah Khomeini s-a aflat în exil la Najaf, ideologia sa revigorează mitul Karbala şi accentuează necesitatea abandonării neutralităţii şi trecerea la acţiune a fiecărui credincios, la fel cum odinioară trecuse şi Ali – sursa principală de emulaţie şiită – împotriva şahului uzurpator. Într-un timp extrem de scurt, Khomeini a reuşit să unească în jurul său şi împotriva administraţiei şahului aproape toate categoriile sociale (nemulţumite): clerul tradiţional, intelectualitatea care îmbrăţişa Stânga Islamistă fondată de Shari’ati (ce avusese oricum o popularitate mult inferioară ideologiei promovate de Khomeini), studenţii, tinerii orăşeni pauperi, muncitorii din industria petrolieră şi chiar minoritatea liberală pro-Vestică.[29] Fiind îndeplinite cu asupra de măsură toate cele trei condiţii absolut necesare înfăptuirii unei revoluţii, aceasta nu a întârziat să se producă: au existat în Iranul anilor ’70 şi o coaliţie puternică a forţelor sociale contestatare, şi un program revoluţionar care să galvanizeze aspiraţiile categoriilor sociale nemulţumite, şi o echipă revoluţionară care să fie capabilă să preia puterea odată ce vechea putere a fost înlăturară. Totul a devenit evident în luna septembrie a anului 1979 când Partidul Revoluţionar Islamist prezidat de „Imamul” Khomeini a câştigat alegerile şi a trecut la remodelarea statului în acord cu principiile care l-au propulsat.[30] În paralel, organizaţia paramilitară Hizbullah – „Partidul lui Dumnezeu”, care îl susţinuse pe Khomeini în Iran, începe lupta armată după 1982

[28] Edward Saïd, Orientalism, p. 297
[29] Peter R. Demant, op. cit., pp. 117-123
[30] Gilles Kepel, op. cit., pp. 112-113

în Libanul ocupat de Israel, dar curând se va putea observa insuccesul planurilor de exportare a revoluţiei Islamice.

Dacă primul val al Islamismului, desfăşurat pe parcursul anilor ’60-’70 în contextul decolonizărilor şi al (ne)alinierii ţărilor din „lumea a treia” la una dintre cele două tabere ale Războiului Rece avusese un caracter elitist iar al doilea a constituit în fapt un interludiu şiit limitat la Iran şi Liban pe care sunniţii l-au perceput drept o ameninţare, specialiştii consideră că emergenţa celui de-al treilea val, unul sunnit la fel ca şi primul dar promovat de o generaţie diferită, trebuie plasată aproximativ în anul 1991. Această a treia etapă este caracterizată de pluriformitatea, fragmentarea şi uneori divergenţa mişcărilor, grupărilor şi organizaţiilor jihadiste extinse pe o arie mult mai mare decât în trecut şi ale căror membri sunt mai ambiţioşi şi mai combativi ca niciodată. Spre deosebire de primele două valuri, unele mişcări care au activat după 1991 au avut drept centru de coordonare a operaţiunilor oraşul Kabul din Afghanistan (după ce a fost cucerit de talibani), şi beneficiază din plin de progresul înregistrat în domeniul comunicaţiilor (televiziunea Al-Jazeera lansată în 1996 a fost folosită din plin în scopuri propagandistice de către Bin Laden şi Al-Zawahiri)[31].

Specificităţile mişcărilor radicale active în cadrul acestei prezente etape a evoluţiei Jihadului, care asumă ideologia politică Islamistă ar fi, conform lui P. Demant[32], următoarele:

- islamizarea politicii şi politizarea Islamului
- islamizarea societăţii civile şi a aşa-numitului „Islam popular” împărtăşit de mase, diferit de cel al ulema-lelor şi în general al liderilor spirituali
- islamizarea culturii, deopotrivă cea elitară şi cea populară: ca fapt divers, conform unei statistici întocmită de B. Lewis, numărul total al cărţilor Occidentale traduse în limba arabă după cel de-al doilea război mondial este egal cu numărul cărţilor traduse într-un singur an într-o ţară precum Spania
- tendinţa (lipsită încă de succes) de a construi un singur Islam global
- întreţinerea unor lupte violente în regiuni care depăşesc cu mult frontierele tradiţionale ale „lumii musulmane” (Bosnia, Cecenia, India, etc.)
- re-islamizarea diasporei musulmane şi crearea cât mai multor credincioşi „born-again”, potenţiali jihadişti, în acest scop fiindu-le asigurate pelerinaje la Mecca, finanţare, stagii de pregătire în taberele de antrenament pakistaneze (având-o ca model pe cea de la Pesawhar)
- întreţinerea unui război permanent împotriva „Vestului” şi a valorilor sale, prin toate mijloacele posibile

[31] Gilles Kepel, Beyond Terror and Martyrdom. The Future of the Middle East, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2008, pp. 114-115
[32] Peter R. Demant, op. cit., pp. 129-133

- multiplicarea şi eterogenizarea reţelelor internaţionale/transnaţionale lipsite de un centru şi de o bază teritorială unică, care au lideri autoritari şi înlocuibili

Autorul sus-citat speculează asupra viitoarei naturi a relaţiilor Occidentului cu lumea Islamică, identificând trei posibile finalităţi ale unui presupus deznodământ:

o victorie a ideologiilor islamiste care ar transforma lumea islamică într-o voce coerentă susţinătoare a unui proiect radical sistematic anti-Occidental, bazat pe consubstanţialitatea politicii şi a religiei musulmane, care ar avea drept rezultat o violentă ciocnire a civilizaţiilor

o secularizare masivă asemănătoare celei turceşti, desfăşurată pe fundalul globalizării, ce ar avea drept consecinţă deplasarea religiei islamice din spaţiul public în sfera opţiunilor individuale private, fără efect asupra vieţii politice şi sociale

o reformare a Islamului ce ar atrage după sine liberalizarea şi pluralizarea societăţilor, fără să diminueze neapărat intensitatea sentimentului religios trăit de credincioşi

Deşi niciuna dintre aceste trei posibilităţi nu pare foarte plauzibilă sau iminentă în clipa de faţă, este foarte posibil ca pe viitor elemente ale fiecăreia să se dezvolte în complementaritate în cadrul unor state diferite, în grade şi contexte diferite. Finalitatea ultimă însă este imposibil de prezis sau de estimat.